Arthur O. Lovejoy

LA GRAN CADENA DEL SER

HISTORIA DE UNA IDEA

Historia de una idea

El libro reúne una serie de conferencias pronunciadas durante la docencia del autor y que constituyen un intento de reconstrucción de la historia de la cadena del ser: a este fin, retrocede hasta la antigüedad para trazar la génesis de todas las ideas u opiniones sobre el origen del ser, el origen del mundo, sobre su hipotético hacedor o artífice, sobre la jerarquía de los reinos de la naturaleza y sobre el lugar concedido al hombre en el sistema del universo, en la filosofía antigua, en el pensamiento medieval, moderno, ilustrado y romántico.

La cadena del Ser es una idea que atraviesa toda a cultura occidental desde la antigua Grecia hasta el siglo XIX. Lovejoy escoge de este largo periodo a filósofos, científicos, teólogos y poetas representativos, no siempre desde la perspectiva actual, pero sí representativos en su época en lo que se refiere a las creencias e Ideas sobre la estructura del universo. En todos los ejemplos se observa la idea básica de una continuidad de todo lo existente, sin hueco alguno, concebida metafóricamente como cadena.

Desde Platón a Schelling, se han ido manteniendo dos variantes alternativas de la idea de la Cadena que afectan a su dirección: o ascendente o descendente, pero en ambas se descubre el deseo invariable de encontrar un orden, una racionalidad absoluta en el mundo.

Siguiendo la trayectoria de la idea de la cadena del Ser. Lovejoy puede demostrar un proceso de maduración de la mente humana sin tener que recurrir al espinoso y ambiguo concepto del progreso científico. Efectivamente son los avances científicos y el perfeccionamiento de los medios de investigación los que contribuyen a esta maduración, pero se trata de un proceso que se colma al nivel de las hipótesis fi-

losóficas. El abandono del concepto de necesidad de todo lo existente, presente durante siglos en la teología cristiana, lleva finalmente al desvanecimiento de la Cadena del Ser. La mente humana empieza a reconocer que no puede deducir de sí misma, en cuanto temporalmente limitada, un sistema de verdades eternas y necesarias.

Advierte Lovejoy:No obstante, a quienes no les preocupe la historia del hombre en su actividad más característica, quienes no tengan curiosidad ni paciencia para seguir las elucubraciones de otros entendimientos a partir de unas premisas que no comparten, o embrollados en lo que les parecen, y muchas veces son, peregrinas confusiones, o metidos en empresas especulativas que consideran desahuciadas, se les debe advertir honradamente que gran parte de la historia que voy a intentar contar carecerá para ellos de interés. Por otra parte, creo que es justo advertir a quienes, por las antedichas razones, son indiferentes a la historia que vamos a contar aquí, que sin estar familiarizados con ella no es posible la menor comprensión del desarrollo del pensamiento occidental en ninguno de sus principales dominios.

epublibre

Arthur Oncken Lovejoy

LA GRAN CADENA DEL SER

Historia de una idea

ePub r1.0
Titivillus 09.05.2025

Título original: *The Great Chain of the Being*
Arthur Oncken Lovejoy, 1936
Traducción: Antonio Desmonts

Editor digital: Titivillus
Escaneo, OCR y primera edición digital: Xenornis
ePub base r2.1

Nota de la edición española

Arthur O. Lovejoy (1873-1962) enseñó filosofía en la universidad de Harvard, Massachusetts, durante más de cuarenta años. Estuvo vinculado al movimiento del realismo crítico norteamericano al que contribuyó con su obra polémica *The Revolt against Dualism* (1930). Por iniciativa de Lovejoy se fundó, en 1922, el History of Ideas Club, patrocinado por la universidad John Hopkins. El tipo de investigación que Lovejoy promovió significó por su enfoque ínterdisciplinario, si no una alternativa, una posibilidad de visión de conjunto para las distintas parcelas científicas, cada vez más limitadas por la exigencia de especialización. La introducción del presente libro tiene el doble valor de orientar sobre el contenido y de exponer las pautas y la metodología de las tareas de la Historia de las Ideas.

La gran Cadena del Ser es un texto que se compone de once conferencias pronunciadas por Lovejoy en el año académico 1932-33. Estaban inscritas en las William James Lectures on Philosophy and Psychology de la universidad de Harvard, patrocinadas por Edgar Pierce desde 1929.

Prefacio

El título de este libro, en mi opinión, puede parecer a algunas personas no poco doctas excéntrico y su temática, desconocida. Sin embargo, la expresión que he adoptado por título fue durante mucho tiempo una de las más famosas dentro del vocabulario de la poesía reflexiva, la ciencia y la filosofía occidentales; y la idea que ha llegado a expresarse en los tiempos modernos con esta frase u otras similares constituye uno de la media docena de presupuestos más firmes y constantes del pensamiento occidental. De hecho, hasta hace poco más de un siglo, ha sido la concepción más divulgada del *orden* general de las cosas, de la pauta constitutiva del universo; y en cuanto tal predeterminaba las ideas admitidas sobre otras muchas cuestiones.

La verdadera excentricidad, pues, es que su historia no haya sido anteriormente escrita y analizadas sus implicaciones y significación. Al tratar ahora de hacerlo tendré presente lo que yo creo que deben ser, pero no son en apariencia, lugares comunes de la historia; si no lo son, me atrevo a esperar que este libro colabore a convertirlos en tales. Hay muchas partes de esta historia que en realidad ya se han narrado y, por tanto, cabe presumir que resulten más o menos familiares; lo que parece estar necesitado de darse a conocer es su relación con un único complejo de ideas que las atraviesa, y en consecuencia la frecuente relación recíproca entre esas partes. Que el uso del término «la cadena del ser», como de-

nominación descriptiva del universo, fuera habitualmente una forma de afirmar tres características muy curiosas, fértiles y específicas de la constitución del mundo; que esta concepción estuviera emparejada durante siglos con otra frente a la que estaba en latente oposición —una oposición que a veces llegó a ser abierta; que la mayor parte del pensamiento religioso occidental haya estado, pues, en profundo desacuerdo consigo mismo; que con los mismos supuestos sobre la constitución del mundo se asociara un supuesto sobre el valor último, asimismo en conflicto con otra concepción del bien distinta pero igualmente predominante—, ésta segunda sólo en el período romántico reveló todas sus consecuencias; que esta idea del valor, junto con la creencia de que el universo es lo que implica el término «la cadena del ser», proporcionara el principal fundamento para la mayor parte de las tentativas más serias de resolver el problema del mal y demostrar que el orden de las cosas es inteligible y racional; y que la misma creencia sobre la estructura de la naturaleza constituya el trasfondo de buena parte de los inicios de la ciencia moderna, y por tanto influyera de diversas maneras en la formación de las hipótesis científicas, todo esto no son más que algunos de los hechos históricos más generales que he tratado de exponer e ilustrar con cierto detalle. Este primer contacto con los temas puede, al menos, ayudar al posible lector a juzgar si algunos de los temas del libro le interesan y facilitar la tarea del recensionista, si bien, como debe hacer todo autor prudente, he tratado de evitar que en el resumen preliminar se desvele demasiado de la historia a contar.

La historia de este complejo de ideas me ha parecido que sugiere, si no demuestra, determinadas conclusiones filosóficas; y en la «moraleja» anexa a la última conferencia he in-

tentado señalarlas. Pero me doy cuenta de que la exposición es muy poco exhaustiva; para un desarrollo completo hubiera sido menester un tomo de desusadas dimensiones.

Las conferencias se imprimen en su mayor parte tal como se pronunciaron; pero la liberalidad de los gestores de la Harvard University Press me ha permitido ampliarlas en buena medida, principalmente mediante la adición de nuevas citas de pasajes ilustrativos. Me atrevo a decir que estos últimos parecerán a algunos lectores demasiado abundantes. Pero en mis lecturas de obras de este mismo carácter muchas veces me ha exasperado encontrar *précis* o paráfrasis donde hubiera deseado el concreto lenguaje de los autores cuyas ideas se examinaban; y mi norma ha sido, por tanto, presentar literalmente los textos relevantes en la medida en que pudiese compaginarse con una razonable brevedad. Por otra parte, no se ha intentado en absoluto incluir toda la masa de posibles ejemplos; el libro no pretende ser, ni siquiera por aproximación, un *corpus* de textos donde aparezcan todas las ideas centrales y laterales de que se ocupa.

La misma naturaleza del empeño presenta una concreta dificultad para la que espero cierta indulgencia del benevolente lector. Las conferencias no fueron pensadas para especialistas en un único campo, sino para una audiencia universitaria variada; y forma parte esencial del propósito de este libro perseguir las ideas de que se ocupa por cierto número de diversos territorios de la historia del pensamiento. En consecuencia, ha parecido aconsejable, al versar sobre cuestiones relativas a un concreto campo, explicar determinados asuntos que no precisarían de explicación para quienes están especializados en ese terreno, pero sobre los que tal vez no tengan los mismos conocimientos los especialistas en otros campos ni tampoco el «lector no especializado».

La mayor parte de lo que aquí se presenta como Conferencia VII y algunas frases de la Conferencia X han sido previamente publicadas en *Publications of the Modern Language Association of America*, vol. XLII, 1927.

Estoy agradecido a varios colegas y amigos que han tenido la generosidad de leer el manuscrito de diversas partes del libro sobre las que, por sus conocimientos, eran especialmente competentes para criticar y aconsejar. Por esta ayuda debo particular gratitud a los doctores George Boas, Harold Cherniss, Robert L. Patterson y Alexander Weinstein, de la Universidad Johns Hopkins, y a la doctora Marjorie Nicolson del Smith College. No puedo abstenerme de manifestar al Departamento de Filosofía de Harvard mi gran aprecio por el honor y el privilegio de exponer en Harvard, en un ciclo de conferencias bajo la advocación de William James, los magros frutos de los años transcurridos desde que, en mi noviciado filosófico, le oí ejemplificar, a su manera incomparable, la significación de la «amplitud de miras del pragmatismo» y la posibilidad de nuevas y revitalizadoras perspectivas sobre los antiguos problemas del hombre.

Arthur O. Lovejoy

John Hopkins University

Marzo de 1936

I

INTRODUCCIÓN

EL ESTUDIO DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS

Estas conferencias son, antes que nada, un intento de presentar una contribución a la historia de las ideas; y dado que el término suele utilizarse en un sentido más vago del que yo deseo atribuirle, parece necesario, antes de entrar en la materia central que nos ocupa, hacer una breve descripción de la esfera, objetivos y métodos del tipo de investigación general para la que reservo esta denominación. Por historia de las ideas entiendo algo que es, a la vez, más específico y menos restrictivo que la historia de la filosofía. Se distingue, en primer lugar, por el carácter de las unidades de que se ocupa. Aunque trata en buena parte sobre el mismo material que las demás ramas de la historia del pensamiento y se funda en gran medida sobre sus quehaceres previos, divide este material de una manera especial, ordena sus partes en nuevos agrupamientos y relaciones, y lo considera desde el punto de vista de un propósito diferenciado. Su forma inicial de proceder podría decirse —aunque el paralelismo tiene sus peligros — que es algo análoga a la de la química analítica. Al tratar de la historia de las doctrinas filosóficas, por ejemplo, atraviesa los sistemas individuales a machamartillo y, de acuerdo con sus objetivos, los descompone en sus elementos, en lo que podríamos llamar sus ideas singulares. El cuerpo total de la doctrina de un filósofo o escuela es casi siempre un conglomerado complejo y heterogéneo, y muchas veces según derroteros que el propio filósofo no sospecha. No sólo es una mezcla, sino una mezcla inestable, aunque, generación tras generación, cada nuevo filósofo suela olvidarse de esta melancólica verdad. Uno de los resultados de la investigación de las ideas singulares de tal mezcla, creo yo, es una mejor per-

cepción de que la originalidad o singularidad de la mayoría de los sistemas filosóficos radica más bien en sus pautas que en sus elementos. Cuando el estudiante examina la enorme serie de argumentos y opiniones que llenan nuestros manuales de historia, lo probable es que se sienta aturdido por la multiplicidad y aparente diversidad de las cuestiones que se le presentan. Incluso si se simplifica algo la ordenación del material con ayuda de las clasificaciones habituales —y en buena medida equívocas— de los filósofos por escuelas e ismos, siguen pareciendo enormemente variopintos y complicados; en apariencia, cada época desarrolla una nueva especie de razonamientos y de conclusiones, si bien sobre los mismos problemas de siempre. Pero la verdad es que el número de ideas filosóficas o motivos dialécticos esencialmente distintos es —lo mismo que se dice de la variedad de chistes — claramente limitado, aunque, sin duda, las ideas básicas son mucho más numerosas que los chistes básicos. La aparente novedad de muchos sistemas se debe únicamente a la novedad con que utilizan u ordenan los antiguos elementos que los componen. Cuando se comprende esto, el conjunto de la historia resulta mucho más manejable. Por supuesto, no estoy defendiendo que no surjan de vez en cuando, en la historia del pensamiento, concepciones esencialmente nuevas, problemas nuevos y nuevos modos de argumentar sobre ellos. Pero tales adiciones absolutamente nuevas me parecen a mí algo más escasas de lo que a veces se cree. Cierto que, así como los compuestos químicos tienen distintas cualidades sensibles que los elementos que los componen, los elementos de las doctrinas filosóficas no siempre son fácilmente reconocibles en sus distintas combinaciones lógicas; y que, antes de llevar a cabo el análisis, incluso un mismo complejo puede parecer no ser el mismo en sus distintas formulacio-

nes, debido a los distintos temperamentos de los filósofos y a la consiguiente desigualdad en la distribución del énfasis sobre las distintas partes, o bien porque se extraigan distintas conclusiones a partir de idénticas premisas. El historiador de las ideas singulares buscará alcanzar, por debajo de las diferencias superficiales, la lógica común o pseudológica o ingredientes afectivos.

Estos elementos no siempre, ni siquiera habitualmente, corresponden a los términos que estamos habituados a utilizar para referirnos a las grandes concepciones históricas de la humanidad. Hay quienes han tratado de escribir historias de la idea de Dios y está bien que se hayan escrito tales historias. Pero la idea de Dios no es una idea singular. Y no lo digo únicamente por la perogrullada de que los distintos hombres han empleado el mismo nombre para referirse a seres sobrenaturales absolutamente diversos e incongruentes entre sí; quiero decir, también, que bajo todas estas creencias se suele poder descubrir un algo o varios algos más elementales y más explicativos, si no más significativos, que la misma creencia. Es cierto que el Dios de Aristóteles casi no tenía nada en común con el Dios del Sermón de la Montaña, si bien, por una de las paradojas más extrañas y trascendentales de la historia occidental, la teología filosófica del cristianismo los identificó y definió el principal objetivo del hombre como la imitación de ambos. Pero también es cierto que la concepción de Aristóteles del ser a quien dio el nombre más honroso que conocía era una simple consecuencia de una determinada forma más general de pensar, una especie de dialéctica (de la que hablaré más adelante) que no le era peculiar, sino que era muy característica de los griegos y casi por completo extraña a la antigua mentalidad judía, y cuya influencia se ha puesto de manifiesto en la ética y en la esté-

tica, y a veces incluso en la astronomía, así como en la teología. En tal caso, el historiador de las ideas debe aplicar su método de investigación a la idea previa, al mismo, tiempo más básica y con mayor campo de acción. Lo que le interesa son, sobre todo, los factores dinámicos constantes, las ideas que dan lugar a consecuencias en la historia del pensamiento. Ahora bien, a veces una doctrina formulada es algo relativamente inerte. La conclusión a que se llega mediante un proceso mental tampoco es raro que sea la conclusión del proceso mental. El factor más significativo de la cuestión puede no ser el dogma que proclaman determinadas personas —tenga éste un sentido único o múltiple—, sino los motivos o razones que les han llevado a ese dogma. Y motivos y razones parcialmente idénticos pueden colaborar a crear conclusiones muy distintas y las mismas conclusiones sustanciales, en distintos períodos y en distintas mentalidades, pueden ser producto de motivaciones lógicas, y no lógicas, absolutamente distintas.

Quizá no sea superfluo señalar asimismo que las doctrinas o tendencias que suelen designarse con los habituales nombres acabados en ismo o en dad, aunque lo sean en ocasiones, no suelen ser por regla general unidades del tipo que busca discernir el historiador de las ideas. Por lo general constituyen, por el contrario, compuestos a los que es preciso aplicar sus métodos de análisis. El idealismo, el romanticismo, el racionalismo, el trascendentalismo, el pragmatismo, todos estos términos embarazosos y habitualmente perturbadores, que a veces desearía uno ver expurgados del vocabulario tanto del filósofo como del historiador, son nombres de complejos y no de elementos simples; y de complejos en un doble sentido. Por regla general, no representan una doctrina sino varias doctrinas distintas y con frecuencia en-

frentadas que sostienen diversos individuos o grupos a cuya forma de pensamiento se ha aplicado esas denominaciones, sea por sí mismos o por la terminología tradicional de los historiadores; y cada una de estas doctrinas es probable, a su vez, que se pueda descomponer en elementos más simples, con frecuencia combinados de formas muy extrañas y derivados de toda una gama de diversos motivos e influencias históricas. El término «cristianismo», por ejemplo, no es el nombre de ninguna unidad singular del tipo que interesa al historiador de las ideas concretas. Con esto no me refiero tan sólo al hecho escandaloso de que las personas que se han confesado y llamado a sí mismas cristianas han sostenido, a lo largo de la historia, bajo un mismo nombre, toda clase de creencias distintas y enfrentadas, sino también a que cualquiera de estas personas o sectas ha sostenido, por regla general, bajo ese mismo nombre conjuntos de ideas muy confusos, cuya combinación en conglomerado con un único nombre y que supuestamente constituirían una auténtica unidad suele ser consecuencia de procesos históricos enormemente complicados y harto curiosos. Desde luego, es coherente y necesario que los historiadores eclesiásticos escriban libros sobre la historia del cristianismo; pero al hacerlo escriben sobre una serie de hechos que, tomados en su conjunto, casi nada tienen en común excepto el nombre; la parte del mundo en que ocurrieron; la reverencia por una determinada persona cuya naturaleza y enseñanza, no obstante, se han entendido de las formas más diversas, de modo que también en este sentido la unidad es en buena medida puramente nominal; y excepto una parte de sus antecedentes históricos, determinadas causas e influencias que, combinadas de distintas formas con otras causas, han hecho que cada uno de estos sistemas de creencias sea lo que es. Dentro del con-

junto de credos y movimientos que se desenvuelven bajo un mismo nombre y en cada uno de ellos por separado, es necesario ir más allá de la apariencia superficial de singularidad y de identidad, y romper la concha que mantiene unida la masa, para poder ver las unidades reales, las ideas que verdaderamente operan y que están presentes en cada caso concreto.

Los grandes movimientos y tendencias, pues, los convencionalmente clasificados como ismos, no son por regla general los objetos que en último término interesan al historiador de las ideas; sólo son los materiales iniciales. Entonces, ¿de qué tipo son los elementos —las unidades dinámicas fundamentales y constantes o repetidas— de la historia del pensamiento que persigue el historiador? Son bastante heterogéneos; no trataré de hacer una definición formal, sino tan sólo una enumeración de algunos de los tipos principales:

1) En primer lugar, hay *supuestos* implícitos o no completamente explícitos, o bien *hábitos mentales* más o menos *inconscientes*, que actúan en el pensamiento de los individuos y de las generaciones. Se trata de las creencias que se dan tan por supuestas que más bien se presuponen tácitamente que se exponen y argumentan formalmente, de las formas de pensamiento que parecen tan naturales e inevitables que no se examinan a la luz de la autoconciencia lógica, y que suelen ser las más decisivas para el carácter de la doctrina de los filósofos y, con mayor frecuencia aún, para las tendencias intelectuales dominantes en una época. Estos factores implícitos pueden ser de varias clases. Una clase es la predisposición a pensar en función de determinadas categorías o de determinados tipos de imágenes. Existe, por ejemplo, una diferencia práctica muy importante entre los (en inglés no hay término para designarlos) *esprits simplistes* —entendimientos que habitualmente propenden a suponer que es posible en-

contrar soluciones simples a los problemas de que se ocupan — y quienes habitualmente son sensibles a la complejidad general de las cosas, o bien, en el caso extremo, las naturalezas hamletianas, oprimidas y aterrorizadas por la multitud de consideraciones que probablemente son pertinentes para cualquier situación a que se enfrentan y por el embrollo de sus interrelaciones. Los representantes de la Ilustración de los siglos XVII y XVIII, por ejemplo, se caracterizaron manifiestamente por un peculiar grado de los presupuestos simplificadores. Aunque hubo numerosas excepciones y aunque estuvieron de moda grandes ideas que actuaban en sentido contrario, sin embargo fue en buena medida una época de *esprits simplistes*; y este hecho es el que dio lugar a las consecuencias prácticas de mayor importancia. En realidad, el supuesto de la simplicidad estaba combinado, en algunas inteligencias, con una cierta percepción de la complejidad del universo y el consiguiente desprecio de las capacidades del entendimiento humano, lo que en un principio puede parecer absolutamente incoherente con lo anterior, pero que de hecho no lo era. El autor dieciochesco típico era bastante consciente de que el conjunto del universo, desde el punto de vista físico, es enormemente grande y complicado. Una de las piezas favoritas de la retórica edificante del período fue la advertencia de Pope contra la arrogancia de los intelectuales:

> Quien es capaz de horadar la vasta inmensidad,
> Ver cómo mundos y más mundos componen el universo,
> Observar cómo los sistemas se transforman en sistemas,
> Qué otros planetas orbitan alrededor de otros soles,
> Qué seres distintos pueblan cada estrella,
> Puede decir por qué el Cielo nos ha hecho como somos.
> Pero, en esta estructura, el apuntalamiento y los enlaces,
> Las fuertes conexiones, las delicadas dependencias,
> Las gradaciones exactas, ¿puede examinarlas tu alma
> Penetrante? ¿O puede contener la parte el todo?

Este tipo de dicho se encuentra en abundancia en la filosofía popular de la época. Esta pose de modestia intelectual fue una característica casi universalmente predominante en todo el período que, tal vez más que nadie, Locke había puesto de moda. El hombre debe estar atento a las limitaciones de sus fuerzas mentales, debe contentarse con esa «comprensión relativa y práctica» que constituye el único órgano de conocimiento de que dispone. «Los hombres», según dice Locke en un conocido pasaje, «pueden encontrar sobradas materias con que llenarse la cabeza y utilizar su inteligencia con variedad, deleite y satisfacción, si no luchan sin pudor contra su propia constitución y tiran a la basura las bendiciones de que tienen las manos llenas, puesto que no son lo bastante grandes para aprehenderlo todo». No debemos «dispersar nuestros pensamientos en el vasto océano del ser, como si toda esa extensión ilimitada fuese la posesión natural e indiscutible de nuestro entendimiento, donde nada esté a salvo de sus decisiones ni escape a su comprensión. Pero no tendremos mucha razón en quejarnos de la estrechez de nuestro entendimiento si no lo utilizamos más que en lo que nos sea útil, pues de eso es muy capaz... No sería excusa para un sirviente perezoso y testarudo, que no cumple su trabajo con los candelabros, alegar que no dispone de buena luz del sol. El candelabro que llevamos nosotros dentro brilla lo suficiente para todos nuestros propósitos. Los descubrimientos que se pueden hacer con su ayuda deben satisfacernos, y por tanto utilizaremos adecuadamente nuestro entendimiento cuando atendamos a los distintos objetos según la manera y la proporción en que se adaptan a nuestras facultades».

Pero pese a que este tono de dárselas de pusilánime, esta ostentosa modestia con que se reconoce la desproporción entre el intelecto humano y el universo, fue una de las mo-

das intelectuales predominantes en una buena parte del siglo XVIII, con frecuencia iba acompañado de la excesiva creencia en la simplicidad de las verdades que *necesita* el hombre y que están a su alcance, y de la confianza en la posibilidad de «métodos breves y fáciles», no sólo por parte de los deístas, sino para otros muchos asuntos que legítimamente preocupan a los hombres. «La sencillez, el más noble de los adornos de la verdad», escribió John Toland de forma definitoria; y podemos ver que, para él y para otros muchos de su época y temperamento, la sencillez constituía, de hecho, no un mero adorno extrínseco, sino casi un atributo necesario de cualquier concepción o doctrina para que estuvieran dispuestos a aceptarla como cierta e incluso a tan sólo examinarla. Cuando Pope exhorta a sus contemporáneos en sus versos más conocidos:

> ¡Conócete a ti mismo! ¡Presupón que no hay que escudriñar a Dios! / El estudio propio de la humanidad es el hombre,

implica que los problemas teológicos y de la metafísica especulativa son demasiado vastos para el pensamiento humano; pero también implica, para el oído contemporáneo, que el hombre es una entidad aceptablemente simple, cuya naturaleza bien puede sondearse dentro del ámbito de las facultades intelectuales simples y claramente limitadas con que está dotado. La Ilustración, que asumió que la naturaleza humana era simple, asumió asimismo, en general, que los problemas políticos y sociales eran simples y, por tanto, de fácil solución. Apartemos del entendimiento humano unos pocos errores antiguos, purguemos sus creencias de las artificiales complicaciones de los «sistemas» metafísicos y los dogmas teológicos, restauremos en sus relaciones sociales la sencillez del estado de naturaleza, y su excelencia natural, se suponía,

se realizará y la humanidad vivirá feliz en adelante. En suma, las dos tendencias que he mencionado pueden probablemente rastrearse hasta una raíz común. La limitación del ámbito de actividad de los intereses humanos e incluso del campo de su imaginación constituía de por sí una manifestación de la preferencia por los esquemas ideológicos simples; el tono de modestia intelectual expresaba, en parte, la aversión por lo incomprensible, lo intrincado y lo misterioso. Por otra parte, cuando pasamos al período romántico encontramos que lo sencillo se vuelve sospechoso e incluso detestable, y que lo que Friedrich Schlegel denomina de manera característica *eine romantische Verwirrung* pasa a ser la cualidad más valorada en los temperamentos, los poemas y los universos.

2) Estas presunciones endémicas, estos hábitos intelectuales suelen ser tan generales y tan vagos que pueden influir en el curso de las reflexiones de los hombres sobre casi cualquier tema. Una clase de ideas de un tipo afín podrían denominarse motivos dialécticos. Concretamente, se puede descubrir que buena parte del pensamiento de un individuo, de una escuela e incluso de una generación está dominado y determinado por uno u otro sesgo del razonamiento, por una trampa lógica o presupuesto metodológico, que de presentarse explícitamente supondría una grande, importante y quizá muy discutible proposición lógica o metafísica. Por ejemplo, una cosa que constantemente reaparece es el motivo nominalista: la tendencia, casi instintiva en algunos hombres, a reducir el significado de todos los conceptos generales a la enumeración de las entidades concretas y perceptibles que caben dentro de esas nociones. Esto se pone de manifiesto en campos muy alejados de la filosofía técnica y en la filosofía aparece como un determinante de muchas doctrinas distintas de las habitualmente llamadas nominalistas.

Buena parte del pragmatismo de William James testimonia la influencia que tuvo sobre el autor esta manera de pensar; mientras que en el pragmatismo de Dewey, creo yo, juega un papel mucho menor. Además, existe el motivo organicista o de la-flor-en-la-grieta-del-muro, la costumbre de presuponer que, cuando se tiene un complejo de una u otra clase, no se puede entender ningún elemento del complejo ni de hecho puede ser lo que es al margen de sus relaciones con los demás elementos que componen el sistema a que pertenece. También se puede descubrir que éste actúa en el característico modo de pensar de algunos individuos incluso sobre asuntos no filosóficos; además, también se encuentra en los sistemas filosóficos que hacen un dogma formal del principio de la esencialidad de las relaciones.

3) Otro tipo de factores de la historia de las ideas se pueden describir como las susceptibilidades a las distintas clases de *pathos* metafísicos. Esta influyente causa en la determinación de las modas filosóficas y de las tendencias especulativas, está tan poco estudiada que no le encuentro nombre y me veo obligado a inventar un nombre que tal vez no sea muy explicativo. El «pathos metafísico» se ejemplifica en toda descripción de la naturaleza de las cosas, en toda caracterización del mundo a que se pertenece, en términos que, como las palabras de un poema, despiertan mediante sus asociaciones y mediante la especie de empatía que engendran un humor o tono sentimental análogo en el filósofo y en el lector. Para mucha gente —para la mayor parte de los legos, me temo— la lectura de un libro filosófico no suele ser más que una forma de experiencia estética, incluso cuando se trata de escritos que parecen carentes de todo encanto estético exterior; enormes reverberaciones emocionales, sean de una u otra clase, surgen en el lector sin intervención de ninguna

imaginería concreta. Ahora bien, hay muchas clases de *pathos* metafísico; y las personas difieren en cuanto al grado de susceptibilidad a cada una de las clases. Hay, en primer lugar, el *pathos* de la absoluta oscuridad, la belleza de lo incomprensible que, sospecho, ha mantenido a muchos filósofos en buenas relaciones con su público, aun cuando los filósofos fueran inocentes de pretender tales efectos. La frase *omne ignotum pro mirifico* explica concisamente una considerable parte de la boga de cierto número de filosofías, entre ellas varias de las que han gozado de renombre popular en nuestro tiempo. El lector no sabe con exactitud lo que quieren decir, pero por esta misma razón tienen un aire sublime; cuando contempla pensamientos de tan insondable profundidad —quedando convincentemente demostrada la profundidad por el hecho de que no llega a ver el fondo—, le sobreviene una agradable sensación a la vez grandiosa y pavorosa. Afín a éste es el *pathos* de lo esotérico. ¡Qué excitante y agradable es la sensación de ser iniciado en los misterios ocultos! Y con cuánta eficacia han satisfecho determinados filósofos —especialmente Schelling y Hegel hace un siglo y Bergson en nuestra generación— el deseo humano por esta experiencia al presentar la intuición central de su filosofía como algo que se puede alcanzar, no a través de un progreso gradual del pensamiento guiado por la lógica ordinaria accesible a todo el mundo, sino mediante un súbito salto gracias al cual se llega a un plano de discernimiento con principios por completo distintos de los del nivel de la mera comprensión. Existen expresiones de ciertos discípulos de Bergson que ilustran de forma admirable el lugar que tiene en la filosofía, o al menos en su recepción, el *pathos* de lo esotérico. Rageot, por ejemplo, sostiene que, a menos que uno en cierto sentido vuelva a nacer, no puede adquirir esa *intuition philo-*

sophique que constituye el secreto de la nueva enseñanza; y Le Roy escribe: «El velo que se interpone entre la realidad y nosotros cae súbitamente, como si un encantamiento lo suprimiera, y deja ante nuestro entendimiento senderos de luz hasta entonces inimaginables, gracias a lo cual se revela ante nuestros ojos, por primera vez, la realidad misma: tal es la sensación que experimenta en cada página, con singular intensidad, el lector de Bergson».

No obstante, estos dos tipos de *pathos* no son tan inherentes a los atributos que una determinada filosofía adscribe al universo como a los que se adscribe a sí misma, si es que no a los que le adscriben sus incondicionales. Debemos, pues, presentar algunos ejemplos de *pathos* metafísico en el sentido más estricto. Una importante variedad de *pathos* eternalista: el placer estético que nos procura la idea abstracta de inmutabilidad. Los grandes poetas metafísicos saben muy bien cómo evocarla. En la poesía inglesa, lo ejemplifican esos conocidos versos del *Adonais* de Shelley cuya magia hemos sentido en algún momento:

> Lo Uno permanece, lo múltiple cambia y pasa, / La luz del cielo brilla eternamente, las sombras de la tierra vuelan…

No es de por sí evidente que el mantenerse siempre inmutable deba considerarse una cualidad; sin embargo, debido a las asociaciones e imágenes semiinformes que despierta la mera idea de inmutabilidad —por una razón, la sensación de alivio que su *innere Nachahmung* nos despierta en los momentos de hastío—, la filosofía que nos dice que en el centro de las cosas hay una realidad donde el movimiento no produce sombra ni variación tiene asegurada la simpatía de nuestra naturaleza emotiva, al menos en determinadas fases de la experiencia individual y comunitaria. Los versos de

Shelley ejemplifican también otro tipo de *pathos* metafísico, muchas veces vinculado al anterior: el *pathos* monoteísta o panteísta. Que afirmar que Todo es Uno reporte a mucha gente una especial satisfacción es, como señalara en cierta ocasión William James, algo bastante sorprendente. ¿Qué hay más bello o venerable en el número uno que en los demás números? Pero psicológicamente la fuerza del *pathos* monístico resulta hasta cierto punto comprensible cuando se tiene en cuenta la naturaleza de las reacciones implícitas que produce el hablar de la unidad. Reconocer que las cosas que habíamos mantenido separadas hasta entonces en nuestro entendimiento son de alguna manera la misma cosa, eso suele ser, de por sí, una experiencia agradable para el ser humano. (Recuérdese el ensayo de James «Sobre algunos hegelianismos» y sobre el libro de B.P. Blood titulado *La revelación anestésica*). Asimismo, cuando una filosofía monista afirma, o propone, que uno es en sí mismo una parte de la Unidad universal, libera todo un complejo de oscuras respuestas emocionales. La disolución de la conciencia —conciencia tantas veces cargante— de la individualidad diferenciada, por ejemplo, que surge de diversas formas (como en la llamada masificación), también tiene la virtud de ser estimulante, y asimismo puede ser muy estimulante en forma de mero teorema metafísico. El soneto de Santayana que comienza «Me gustaría poder olvidar que yo soy yo» expresa casi a la perfección el estado de ánimo en que la individualidad consciente se convierte, en cuanto tal, en una carga. La filosofía monista proporciona a veces a nuestra imaginación ese concreto escape a la sensación de ser un individuo limitado y concreto. El *pathos* voluntarista es distinto del monista, aunque Fichte y otros hayan contribuido a aunarlos. Se trata de la respuesta de nuestra naturaleza activa y volitiva, quizás

incluso, como dice la frase hecha, a nuestra sangre caliente, que se encrespa por obra del carácter que se atribuye al universo total con el que nos sentimos consustancialmente unidos. Ahora bien, todo esto no tiene nada que ver con la filosofía en cuanto ciencia; pero tiene mucho que ver con la filosofía como factor histórico, dado que no ha sido principalmente en cuanto ciencia como ha actuado la filosofía en la historia. La susceptibilidad a las distintas clases de *pathos* metafísicos, estoy convencido, desempeña un importante papel tanto en la creación de los sistemas filosóficos, al guiar sutilmente la lógica de muchos filósofos, como en imponer, en parte, la moda e influencia de las distintas filosofías en los grupos y generaciones a los que han afectado. Y la delicada tarea de descubrir estas diversas susceptibilidades y demostrar cómo colaboran a conformar los sistemas, o bien a conferir plausibilidad y aceptación a una idea, forma parte del trabajo del historiador de las ideas.

4) Otra parte de su tarea, si pretende llegar a conocer los factores genuinamente operativos de los grandes movimientos ideológicos, es la investigación de lo que podríamos llamar la semántica filosófica: el estudio de las frases y palabras sagradas de un período o de un movimiento, con vista a depurarlas de ambigüedades, elaborando un catálogo de sus distintos matices de significación, y examinando la forma en que las confusas asociaciones de ideas que surgen de tales ambigüedades han influido en el desarrollo de las doctrinas o bien acelerado las insensibles transformaciones de una forma de pensamiento en otro, quizás en su contrario. La capacidad que tienen las palabras de actuar sobre la historia como fuerzas independientes se debe en buena parte a su ambigüedad. Una palabra, una frase o una fórmula que consigue ser aceptada y utilizada debido a que uno de sus signifi-

cados, o uno de los pensamientos que sugiere, es acorde con las creencias prevalecientes, con la escala de valores y con los gustos de una determinada época, puede ayudar a alterar creencias, escalas de valores y gustos gracias a las demás significaciones o connotaciones implícitas, que no distinguen claramente quienes las utilizan, convirtiéndose éstas poco a poco en los elementos predominantes de su significación. La palabra «naturaleza», no hace falta ni decirlo, constituye el más extraordinario ejemplo de lo dicho y el tema más fecundo dentro del campo de investigación de la semántica filosófica.

5) El tipo de «idea» de que nos ocuparemos es, no obstante, más concreto y explícito, y en consecuencia más fácil de aislar e identificar con seguridad que aquéllas de las que he venido hablando. Consiste en proposiciones únicas y específicas o «principios» expresamente enunciados por los antiguos filósofos europeos más influyentes, junto con otras nuevas proposiciones que son, o se ha supuesto que son, sus corolarios. Esta proposición fue, como veremos, una tentativa de responder a una pregunta filosófica que es natural que el hombre se haga y que era difícil que el pensamiento reflexivo no se planteara en uno u otro momento. Luego demostró tener una afinidad lógica y natural con otros determinados principios, surgidos originalmente en el curso de la reflexión sobre ciertas cuestiones muy distintas, que en consecuencia se le asociaron. El carácter de este tipo de ideas y de los procesos que constituyen su historia no precisa mayor descripción en términos generales, dado que cuanto sigue lo ilustrará.

En segundo lugar, todas las ideas singulares que el historiador aísla de este modo a continuación trata de rastrearlas por más de uno de los campos de la historia —en último tér-

mino, por supuesto, en todos— donde revisten alguna importancia, se llamen esos campos filosofía, ciencia, arte, literatura, religión o política. El postulado de tal estudio es que, para comprender a fondo el papel histórico y la naturaleza de una concepción dada, de un presupuesto sea explícito o tácito, de un tipo de hábito mental o de una tesis o argumento concreto, es menester rastrearlo conjuntamente por todas las fases de la vida reflexiva de los hombres en que se manifiesta su actividad, o bien en tantas fases como permitan los recursos del historiador. Está inspirado en la creencia de que todos esos campos tienen mucho más en común de lo que normalmente se reconoce y de que la misma idea suele aparecer, muchas veces considerablemente disfrazada, en las regiones más diversas del mundo intelectual. La jardinería, por ejemplo, parece una temática muy lejana de la filosofía; sin embargo, en un determinado momento, por lo menos, la historia de la jardinería se convierte en parte de la historia verdaderamente filosófica del pensamiento moderno. La moda del llamado «jardín inglés», que tan rápidamente se extendió por Francia y Alemania a partir de 1730, tal y como han demostrado Mornet y otros, fue la punta de lanza de la corriente romántica, de una clase de romanticismo. La misma moda —sin duda, en parte expresión del cambio de gusto ante el exceso de jardinería formal del siglo XVII— fue también en parte uno de los incidentes de la locura general por todas las modas inglesas de cualquier clase que introdujeron Voltaire, Prévost, Diderot y los *journalistes* hugonotes de Holanda. Pero este cambio del gusto en la jardinería iba a ser el comienzo y —no me atrevo a decir que la causa, pero sí el anuncio y una de las causas conjuntas— de un cambio del gusto en todas las artes y, de hecho, de un cambio del gusto en cuanto a los universos. En uno de estos aspectos, esa realidad polifa-

cética denominada el romanticismo puede describirse, sin demasiada inexactitud, como la convicción de que el mundo es un *englischer Garten* a gran escala. El Dios del siglo XVII, como sus jardineros, era siempre geométrico; el Dios del romanticismo era tal que en su universo las cosas crecían silvestres y sin podas y con toda la rica diversidad de sus formas naturales. La preferencia por la irregularidad, la aversión por lo totalmente intelectualizado, el deseo por las *échappées* a las lejanías brumosas, todo esto, que al final invadiría la vida intelectual europea en todos sus aspectos, apareció por primera vez a gran escala en la época moderna a comienzos del siglo y en forma de la nueva moda de los jardines de recreo; y no es imposible rastrear las sucesivas fases de su desarrollo y difusión[1].

Si bien la historia de las ideas —en la medida en que puede hablarse de ella en tiempo presente y modo indicativo— es un intento de síntesis histórica, eso no quiere decir que sea un mero conglomerado y todavía menos que aspire a ser una unificación global de las demás disciplinas históricas. Se ocupa únicamente de un determinado grupo de factores de la historia, y de éste únicamente en la medida en que se le ve actuar en lo que normalmente se consideran secciones diferenciadas del mundo intelectual; y se interesa de modo especial por los procesos mediante los cuales las influencias pasan de un campo a otro. Incluso una parcial realización de tal programa ya supondría bastante, no puedo por menos que pensarlo, en cuanto aportación de los necesarios antecedentes unificados de muchos datos en la actualidad inconexos y, en consecuencia, mal comprendidos. Ayudaría a abrir puertas en las vallas que, en el curso del loable esfuerzo en pro de la especialización y la división del trabajo, se han erguido en la mayoría de nuestras universidades separando

departamentos especializados cuyo trabajo es menester poner constantemente en correlación. Estoy pensando, sobre todo, en los departamentos de filosofía y de literatura modernas. La mayor parte de los profesores de literatura tal vez estarían dispuestos a admitir que ésta se debe estudiar —de ninguna manera quiero decir que únicamente se pueda disfrutar— fundamentalmente por sus contenidos ideológicos, y que el interés de la historia de la literatura consiste, en buena medida, en ser un archivo de la evolución de las ideas; de las ideas que han afectado a la imaginación, las emociones y la conducta de los hombres. Y las ideas de la literatura reflexiva seria son, por supuesto, en gran parte ideas filosóficas diluidas; cambiando la imagen, cosechas nacidas de las semillas desperdigadas por los grandes sistemas filosóficos que tal vez han dejado de existir. Pero, dada la carencia de una adecuada preparación filosófica, es frecuente, creo yo, que los estudiantes e incluso los historiadores eruditos de la literatura no reconozcan tales ideas cuando las encuentran; al menos, desconocen su linaje histórico, su importancia y sus consecuencias lógicas, sus demás ocurrencias en el pensamiento humano. Por suerte, esta situación está rápidamente cambiando hacia otra mejor. Por otra parte, quienes investigan o enseñan la historia de la filosofía a veces se interesan poco por una idea cuando no aparece con todo el ropaje filosófico —o con las pinturas de guerra— y propenden a desentenderse de sus ulteriores funciones en la mentalidad del mundo extrafilosófico. Pero el historiador de las ideas, si bien lo más frecuente es que busque la aparición inicial de una concepción o presupuesto de un sistema religioso o filosófico o de una teoría científica, buscará asimismo sus principales manifestaciones artísticas y, antes que nada, literarias. Pues, como ha dicho Whitehead, «es en la literatura

donde encuentra expresión el concreto aspecto de la humanidad. Consiguientemente, es en la literatura donde debemos buscar, especialmente en sus formas más concretas, si esperamos descubrir los pensamientos interiores de una generación»[2]. Y, tal como yo creo, aunque no haya tiempo para defender mis opiniones, como mejor se esclarecen los antecedentes filosóficos de la literatura es clasificando y analizando, en primer lugar, las grandes ideas que aparecen una y otra vez, y observando cada una de ellas como una unidad que se repite en muchos contextos distintos.

En tercer lugar, al igual que los llamados estudios de literatura comparada, la historia de las ideas supone una protesta contra las consecuencias a que tantas veces ha dado lugar la división convencional de los estudios literarios y demás estudios históricos por nacionalidades o lenguas. Hay razones buenas y evidentes para que la historia de los movimientos y las instituciones políticos, puesto que de alguna manera deben subdividirse en unidades menores, se estructuren de acuerdo con las fronteras nacionales; pero incluso estas ramas de la investigación histórica han ganado mucho en los últimos tiempos, en exactitud y fecundidad, gracias a la creciente comprensión de que es necesario investigar acontecimientos, tendencias y formas políticas de un país para poder entender las verdaderas causas de muchos acontecimientos, tendencias y formas políticas de otro. Y está lejos de resultar obvio que en el estudio de la historia de la literatura, por no hablar de la filosofía, donde esta estructuración en general se ha abandonado, la división en departamentos por lenguas sea el mejor modo de realizar la necesaria especialización. El actual plan de estudios es en parte un accidente histórico, una supervivencia de los tiempos en que la mayoría de los profesores de literatura extranjera eran fundamentalmente

profesores de lengua. En cuanto el estudio histórico de la literatura se concibe como una investigación exhaustiva de todos los procesos causales —incluso del relativamente trivial de la migración de las anécdotas—, es inevitable pasar por alto las líneas fronterizas nacionales y lingüísticas; pues nada es más cierto que el hecho de que una gran proporción de los procesos a investigar desconocen tales fronteras. Y si la función del profesor o de la preparación de los estudiantes de grado superior ha de estar determinada por la afinidad de ciertos entendimientos con determinadas materias, o con determinados tipos de pensamiento, resulta dudoso, cuando menos, que no podamos tener, en lugar de profesores de literatura inglesa, francesa y alemana, profesores especializados en el Renacimiento, en la Alta Edad Media, en la Ilustración, en el período romántico y similares. Pues es indudable que, en conjunto, tenían más en común, en cuanto a ideas básicas, gustos y temperamento moral, un típico inglés bien educado y un francés o italiano de finales del siglo XVI que un inglés del mismo período y el inglés de la década de 1730, de 1830 o de 1930, igual que es manifiesto que tienen más en común un habitante de Nueva Inglaterra y un inglés, ambos de 1930, que quien habitó en Nueva Inglaterra en 1630 y su actual descendiente. Por tanto, si es deseable que el historiador especializado tenga una especial capacidad para comprender temporalmente el período de que se ocupa, la división de estos estudios por períodos o por grupos dentro de los períodos, podría argumentarse plausiblemente, sería más adecuada que la división por países, razas y lenguas. No pretendo instar seriamente a que se lleve a cabo tal reorganización de los departamentos universitarios de humanidades; hay evidentes dificultades prácticas que lo impiden. Pero estas dificultades tienen poco que ver con las verdaderas fron-

teras entre los hechos a estudiar; y menos que nunca cuando tales hechos se refieren a la historia de las categorías predominantes, de las creencias, de los gustos y de las modas intelectuales. Como dijo hace mucho tiempo Friedrich Schlegel: «Wenn die regionellen Theile der modernen Poesie, aus ihrem Zusammenhang gerissen, und als einzelne für sich bestehende Ganze betrachtet werden, so sind sie unerklärlich. Sie bekommen erst durch einander Haltung und Bedeutung»[3].

En cuarto lugar: Otra característica del estudio de la historia de las ideas, según yo deseo definirlo, consiste en que se ocupa especialmente de las manifestaciones de las concretas ideas singulares en el pensamiento colectivo de grandes grupos de personas, y no únicamente de las doctrinas y opiniones de un pequeño número de pensadores profundos y de escritores eminentes. Busca investigar los efectos —en el sentido bacteriológico— de los factores que ha aislado de las creencias, prejuicios, devociones, gustos y aspiraciones en boga en las clases educadas de, bien podría ser, una generación o muchas generaciones. En resumen, se interesa sobre todo por las ideas que alcanzan gran difusión, que llegan a formar parte de los efectivos de muchos entendimientos. Esta característica del estudio de la historia de las ideas en la literatura suele sorprender a los estudiantes —incluso a los estudiantes superiores— de los actuales departamentos de literatura de nuestras universidades. Algunos, al menos eso me cuentan mis colegas de tales departamentos, se sienten repelidos cuando se les pide que estudien a algún autor menor cuya obra, literariamente hablando, es ahora letra muerta o bien tiene muy escaso valor según nuestros actuales baremos estéticos e intelectuales. ¿Por qué no centrarse en las obras maestras, exclaman esos estudiantes, o bien, al menos,

en los clásicos menores, en las obras que todavía se leen con agrado o con la sensación de que las ideas o estados de ánimo que expresan son significativos para los hombres del momento actual? Se trata de una actitud muy natural teniendo en cuenta que el estudio de la historia de la literatura no incluye en su campo el estudio de las ideas y sentimientos que han conmovido a los hombres de las épocas pasadas y los procesos mediante los cuales se ha formado la opinión pública tanto literaria como filosófica. Pero si se entiende que la historia de la literatura debe ocuparse de estas cuestiones, un autor menor puede ser tan importante —y muchas veces más, desde este punto de vista— que los autores de lo que ahora mismo consideramos obras maestras. El profesor Palmer ha dicho, con tanto acierto como exactitud: «Las tendencias de una época aparecen más diferenciadamente en los autores de menor rango que en los genios que la dominan. Estos últimos hablan del pasado y del futuro al mismo tiempo que de la época en que viven. Son para todos los tiempos. Pero en las almas sensibles y atentas, de menos fuerza creativa, los ideales del momento aparecen recogidos con claridad»[4]. Y por supuesto, en todo caso es cierto que es imposible la comprensión histórica de los pocos grandes autores de cada época sin estar familiarizado con el telón de fondo general de la vida intelectual, la moral pública y los valores estéticos de su época; y que el carácter de ese telón de fondo hay que determinarlo mediante una auténtica investigación histórica de la naturaleza y las interrelaciones de las ideas entonces prevalecientes.

Por último, forma parte de la tarea última de la historia de las ideas aplicar su propio método particular de análisis para ver de comprender cómo las *nuevas* creencias y modas intelectuales se introducen y difunden, para colaborar a diluci-

dar el carácter psicológico de los procesos mediante los cuales cambian las modas y la influencia de las ideas; para aclarar, dentro de lo posible, cómo las concepciones predominantes, o bien que prevalecen bastante, en una generación pierden su poder sobre los hombres y dejan paso a otras. El método de estudio del que hablo sólo puede suponer una aportación entre muchas otras a esta rama extensa, difícil e importante de la interpretación histórica; pero no puedo por menos que considerarla una aportación necesaria. Pues los procesos no podrán resultar inteligibles hasta que se puedan observar el funcionamiento general histórico, diferenciado e independiente, de las distintas ideas que intervienen como factores.

Estas conferencias, pues, pretenden ejemplificar en alguna medida el tipo de investigación histórico-filosófica cuyo método y objetivo generales me he limitado a esbozar. En primer lugar, aislaremos, en realidad, no una idea única y simple, sino tres ideas que, durante la mayor parte de la historia de la civilización occidental, han estado tan constante y estrechamente asociadas que muchas veces han actuado como una unidad y que, cuando se han tomado unidas de este modo, han engendrado una concepción —una de las principales concepciones del pensamiento occidental— que ha llegado a conocerse con una denominación propia: «la Gran Cadena del Ser»; y observaremos su funcionamiento tanto por separado como conjuntamente. El ejemplo será necesariamente impropio, incluso como tratamiento del concreto motivo escogido, al estar limitado no sólo por las restricciones de tiempo sino también por las insuficiencias de los conocimientos del conferenciante. Sin embargo, en la medida en que tales limitaciones lo permitan, trataremos de rastrear estas ideas hasta sus orígenes históricos en el entendimiento

de determinados filósofos; trataremos de observar su fusión; de señalar algunas de las más importantes de sus muy ramificadas influencias en muchos períodos y en distintos campos (metafísica, religión, determinadas fases de la historia de la ciencia moderna, la teoría de la finalidad del arte y, a partir de ahí, en los criterios de valor, en los valores morales e incluso, aunque con relativamente poca extensión, en las tendencias políticas); trataremos de ver cómo las generaciones posteriores deducen de ellas conclusiones no deseadas e incluso inimaginables para sus creadores; indicaremos algunos de los efectos sobre las emociones humanas y sobre la imaginación poética; y, por último, quizá, trataremos de sacar la moraleja filosófica del cuento.

Pero, me creo, debo acabar este preámbulo con tres advertencias. La primera se refiere al mismo programa que he bosquejado. El estudio de la historia de las ideas está repleto de peligros y trampas; tiene su exceso característico. Precisamente porque su objetivo consiste en la interpretación, la unificación y la búsqueda de poner en correlación cosas que en apariencia no están relacionadas, puede degenerar fácilmente en una especie de generalización histórica meramente imaginaria; y puesto que el historiador de una idea se ve obligado, por la misma naturaleza de su empresa, a reunir materiales procedentes de distintos campos del conocimiento, inevitablemente, al menos en algunas partes de su síntesis, cabe la posibilidad de que incurra en los errores que acechan a quien no es especialista. Sólo puedo decir que no soy inconsciente de estos peligros y que he hecho lo posible por evitarlos; habría que ser muy temerario para suponer que lo he conseguido siempre. Pese a la posibilidad, o quizás seguridad, de los errores parciales, la empresa tiene todo el aspecto de merecer la pena.

Las otras advertencias se dirigen a mis oyentes. Nuestro plan de trabajo exige que nos ocupemos únicamente de una parte del pensamiento de cada filósofo o de cada época. Por tanto, esa parte no se debe confundir con el todo. De hecho, no restringiremos nuestra visión exclusivamente a las tres ideas interconectadas que son el tema del curso. Su significación filosófica y su operatividad histórica sólo pueden entenderse por contraste. La historia que vamos a contar es, en buena medida, la historia de un conflicto, en un principio latente y al final declarado, entre estas ideas y una serie de concepciones antagónicas, siendo algunos de los antagonistas sus propios retoños. Por tanto, debemos observarlas a la luz de sus antítesis. Pero nada de lo que digamos debe entenderse como una explicación global de ningún sistema doctrinal ni de las tendencias de ningún período. Por último, es obvio que, cuando se intenta narrar de este modo aunque sólo sea la biografía de una idea, se solicita una gran universalidad de intereses intelectuales a quienes nos escuchan. Al rastrear la influencia de las concepciones que constituyen el tema del curso nos veremos obligados, como se nos ha insinuado, a tener en cuenta incidentes históricos de cierto número de disciplinas que, por regla general, se consideran poco relacionadas entre sí y que, por regla general, se estudian con relativa independencia. La historia de las ideas, pues, no es tema para entendimientos demasiado sectorializados y encuentra ciertas dificultades en una época de especialización. Presupone, asimismo, cierto interés por las obras del entendimiento humano en el pasado, aun cuando sean, o parezcan ser para buena parte de nuestra generación, equivocadas, confusas e incluso absurdas. La historia de la filosofía y de todas las fases de la reflexión humana es, en gran parte, la historia de la confusión de las ideas; y el capítulo que no-

sotros ocuparemos en esta historia no será ninguna excepción a la regla. Para algunos de nosotros, esta consideración no la hace menos interesante ni menos instructiva. Dado que, para bien o para mal, el hombre es por naturaleza, y por el impulso más distintivo de su naturaleza, un animal reflexivo e interpretativo, siempre a la búsqueda de *rerum cognoscere causas*, de hallar en los meros datos de la experiencia más de lo que encuentra el ojo, recoger las reacciones de su intelecto frente a los hechos brutos de su existencia sensorial constituye, como mínimo, una parte esencial de la historia natural de la especie, o de la subespecie, que algo lisonjeramente se ha autodenominado *homo sapiens*; y yo nunca he llegado a entender por qué lo que es distintivo de la historia natural de esa especie debe resultar —especialmente a quienes forman parte de ella— un objeto de estudio menos respetable que la historia natural del paramecio o de la rata blanca. Es indudable que la persecución por parte del hombre de la inteligibilidad de la naturaleza y de sí mismo, y de las satisfacciones emocionales condicionadas por la sensación de inteligibilidad, al igual que la persecución de la comida por parte de la rata enjaulada, muchas veces no tiene fin y se agota en vagabundeos por el laberinto. Pero aunque la historia de las ideas sea una historia de experimentos, incluso los errores iluminan la naturaleza, los deseos, las facultades y las limitaciones peculiares de la criatura que incurre en ellos así como la lógica de los problemas de cuya reflexión han surgido; y además pueden servir para recordarnos que los modos de pensamiento predominantes en nuestra propia época, que algunos de nosotros nos sentimos inclinados a considerar claros, coherentes, firmemente fundamentados y definitivos, es improbable que a ojos de la posteridad retengan ninguno de esos atributos. La correcta ordenación, aun-

que sea de las confusiones de nuestros antepasados, puede ayudarnos, no sólo a aclarar esas confusiones, sino a plantear una saludable duda sobre si estamos totalmente inmunizados a otras confusiones, distintas pero igualmente grandes. Pues aunque dispongamos de mayor información empírica, no tenemos una inteligencia mejor ni distinta; y al fin y al cabo, tanto la filosofía como la ciencia son producto de la actividad de la inteligencia sobre los datos, y en realidad es ésta, en buena medida, la que crea los «datos». No obstante, a quienes no les preocupe la historia del hombre en su actividad más característica, quienes no tengan curiosidad ni paciencia para seguir las elucubraciones de otros entendimientos a partir de unas premisas que no comparten, o embrollados en lo que les parecen, y muchas veces son, peregrinas confusiones, o metidos en empresas especulativas que consideran desahuciadas, se les debe advertir honradamente que gran parte de la historia que voy a intentar contar carecerá para ellos de interés. Por otra parte, creo que es justo advertir a quienes, por las antedichas razones, son indiferentes a la historia que vamos a contar aquí, que sin estar familiarizados con ella no es posible la menor comprensión del desarrollo del pensamiento occidental en ninguno de sus principales dominios.

II

GÉNESIS DE LA IDEA EN LA FILOSOFIA GRIEGA: LOS TRES PRINCIPIOS

Lo fundamental del grupo de ideas cuya historia vamos a examinar aparece por primera vez en Platón; y casi todo lo que sigue podría, por tanto, servir para ilustrar la famosa observación del profesor Whitehead de que «la más segura caracterización general de la tradición filosófica europea es que consiste en una serie de anotaciones a Platón». Pero hay dos grandes corrientes contrapuestas dentro de Platón y de la tradición platónica. Respecto a la hendidura más profunda y de más largo alcance que divide a los sistemas filosóficos y religiosos, Platón se mantuvo en ambos lados; y su influencia sobre las posteriores generaciones ha operado según dos direcciones opuestas. La hendidura a que me estoy refiriendo es la que existe entre lo que llamaré ultramundaneidad y estamundaneidad. Con ultramundaneidad no quiero decir la creencia ni la preocupación intelectual por la vida futura. Preocuparse de lo que será de uno después de la muerte, o dejar que los pensamientos se demoren en los placeres que allí le aguardan, puede ser evidentemente la forma más extremada de ultramundaneidad; y es esencialmente así cuando se concibe esa vida, no como algo profundamente distinto cualitativamente de ésta, sino sólo como algo muy parecido, como una prolongación del modo de existencia que conocemos en el mundo del cambio, de los sentidos, de la pluralidad y de la convivencia social, con la mera omisión de los rasgos triviales o penosos de la existencia terrena, el engrandecimiento de sus más delicados placeres y la compensación de algunas de sus frustraciones terrenales. Las dos formulaciones más conocidas de los poetas Victorianos del deseo de continuidad de la existencia personal ilustran perfectamente

lo dicho. En nada resulta hoy más manifiesto el refrescante placer de vivir de Robert Browning que en su esperanza de «luchar sin cesar, viajar siempre, allí como aquí». Y cuando la *meditatio mortis* de Tennyson acaba como una sencilla plegaria por «los gajes de seguir adelante y no morir», también éste, en su estilo menos vigoroso, afirmaba el sobrado valor de las condiciones generales de la existencia con que ya nos tiene familiarizados la experiencia normal. Ambos escritores estaban, en realidad, dando voz a una forma especial de este sentimiento que había tenido algo de excepcional hasta el período romántico —aunque la presente investigación histórica demostrará que surgió antes— y que era muy característica de su época: la identificación del principal valor de la existencia con el decurso y la lucha en el tiempo, la antipatía por la satisfacción y la finalidad, la percepción de la «gloria de lo imperfecto», en palabras del profesor Palmer. Se trata de la absoluta negación de la ultramundaneidad a que me estoy refiriendo. Pues, incluso en sus manifestaciones más moderadas, el *contemptus mundi* ha formado parte de su esencia; no está necesariamente asociada con el deseo de una inmortalidad personal diferenciada, aunque de hecho lo haya estado en la mayor parte de sus fases occidentales; y en sus formas más escrupulosas ha visto en este deseo el último enemigo a superar, la raíz de toda la miseria y vanidad de la existencia.

Por tanto, por «ultramundaneidad» —en el sentido en que el término, a mi modo de ver, es indispensable para distinguir la antítesis originaria de las tendencias filosóficas y religiosas— entiendo la creencia de que tanto lo genuinamente «real» como lo verdaderamente bueno tiene características esenciales radicalmente antitéticas de todo lo que se encuentra en la vida natural del hombre, en el curso ordinario de la

experiencia humana, por normal, inteligente o afortunada que sea. El mundo que conocemos aquí y ahora —diverso, mudable, un perpetuo flujo de situaciones y relaciones entre las cosas, o incluso una siempre cambiante fantasmagoría de pensamientos y sensaciones, cada una de las cuales se desliza hacia la nada desde el mismo momento de su nacimiento — parece carecer de sustancia para el entendimiento ultramundano; los objetos de los sentidos e incluso los conocimientos científicos empíricos son inestables, contingentes y constantemente se descomponen en las meras relaciones de otras cosas que, en cuanto se examinan, resultan ser asimismo relativas y elusivas. Nuestros juicios sobre todas estas cosas, en opinión de muchos filósofos, de muchas razas y épocas, nos conducen inevitablemente a meras ciénagas de confusión y contradicción. Y —es una cuestión de las más trilladas— los placeres de la vida natural son efímeros y engañosos, como se descubre con la edad, si no en la juventud. Pero la voluntad humana, tal como la conciben los filósofos ultramundanos, no sólo busca sino que es capaz de encontrar un bien último, fijo, inmutable, intrínseco y perfectamente satisfactorio, lo mismo que la razón humana busca, y puede encontrar, uno o varios objetos de estudio estables, concretos, coherentes, autónomos y que se explican por sí mismos. Sin embargo, ninguno de ellos se encuentra en este mundo, sino sólo en un reino «superior» de la existencia, diferente por la misma esencia de su naturaleza, y no sólo en grado ni en detalles, del inferior. Ese otro reino, aunque parezca frío, tenue y carente de interés para quienes están atrapados por la materia, ocupados con los objetos de los sentidos o absortos en los afectos personales, para quienes se han emancipado gracias a la reflexión o a la desilusión emocional constituye la meta final de la investigación filosófica y la

única región donde tanto el intelecto como el corazón del hombre, al dejar de perseguir sombras, encuentran reposo incluso en la vida presente.

Tal es el credo general de la filosofía ultramundana; lo conocemos bastante bien, pero necesitamos tenerlo explicitado frente a nosotros como telón de fondo donde contrastar lo que seguirá. Que se trata de un prototipo permanente y que, de una u otra forma, ha sido la filosofía oficial dominante de la mayor parte de la humanidad civilizada durante la mayor parte de su historia, no es menester recordarlo. La gran mayoría de los más sutiles entendimientos especulativos y de los grandes maestros religiosos, en distintas formas y con diferentes grados de rigor y perfección, ha colaborado en la tarea de apartar los pensamientos o los afectos humanos, o ambas cosas, de la madre Naturaleza; en realidad, muchos de ellos, buscando convencer a los hombres de que en verdad deben volver a nacer en un mundo cuyos bienes no son los bienes de la Naturaleza y cuyas realidades no pueden llegar a conocer a través de los procesos mentales por los que se familiarizan con su medio ambiente natural y con las leyes que conforman sus siempre cambiantes estados. He dicho la «filosofía oficial» porque no hay nada, supongo, más evidente que el hecho de que muchos hombres, por mucho que hayan declarado aceptarla, e incluso si han encontrado en los razonamientos y en la retórica de sus expositores una especie de *pathos* metafísico donde se reconocieron y con el que se emocionaron —que es en parte el *pathos* de lo inefable—, nunca la han creído del todo, puesto que nunca han sido capaces de negar a las cosas reveladas por los sentidos un tipo de realidad genuina, respetable y muy importante, y nunca han deseado verdaderamente para sí el final que la ultramundaneidad les ofrecía. Los grandes metafísicos buscarán

demostrar su verdad, los santos harán que su vida concuerde de alguna manera con ella, los místicos regresarán de sus éxtasis y probarán a narrar entre balbuceos la experiencia directa de ese contacto con la absoluta realidad y el único bien satisfactorio que esa filosofía proclama; pero, en conjunto, la Naturaleza ha sido demasiado fuerte para doblegarse. Si bien los hombres sencillos podrían admitir la demostración metafísica, postrarse delante del santo y dar crédito, sin tratar de entenderlo, al relato del místico, es manifiesto que han seguido encontrando algo muy sólido y cautivador en el mundo donde tan profundas raíces tenía su propia constitución y al que tantos lazos los unían; e incluso si la experiencia frustraba sus esperanzas y si con la edad el sabor de la vida se volvía un tanto monótono e insípido, buscaban consuelo en la visión de un futuro mejor para «este mundo», donde ningún deseo dejara de realizarse y constantemente se revitalizara el propio gusto por las cosas. Observemos de pasada que estos hechos no significan que el carácter y el tono generales de las sociedades donde, al menos nominalmente, se acepta en general o bien domina oficialmente la filosofía ultramundana resulten poco afectados por tal circunstancia. El espectáculo de la Europa medieval o el de la India antes e incluso después de contagiarse de la plaga del nacionalismo occidental son suficientes pruebas de lo contrario. Allí donde se acepta en general alguna forma de ultramundaneidad, la escala de valores sociales que prevalece está en buena medida conformada por ésta, que impone su carácter a los principales temas y objetivos de la actividad intelectual. El hombre «ultramundano» de tal sociedad, por regla general, reverencia —y suele verse obligado a sostener— a la minoría que, con mayor o menor perfección y sinceridad, se ha apartado de la prosecución de los bienes temporales y se ha alejado

del mundanal ruido en que él, no sin complacencia, está absorto; y, debido a una conocida paradoja, que suele ilustrarse con la Europa medieval lo mismo que con la India contemporánea, no es improbable que el principal poder sobre los asuntos de este mundo recaiga, o se le fuerce a caer, en las manos de quienes se han retirado del mundo. El filósofo ultramundano se convierte en el gobernante, o en el secreto gobernante del gobernante, el místico y el santo pasan a ser los políticos más poderosos y, a veces, los más perspicaces. Nada favorece tanto el éxito en los negocios de este mundo como un alto grado de despego con respecto al mismo mundo.

Pero los efectos sociales y políticos de la ultramundaneidad, aunque constituyen un tema fértil e interesante, no nos competen en este momento, excepto como recordatorio de que la ultramundaneidad siempre se ha visto obligada, en la práctica, a estar en buenas relaciones con este mundo y muchas veces ha sido instrumentalizada para fines extraños a sus principios. Por su propia naturaleza, en cuanto modo de pensar y sentir humano, y sobre todo por los motivos filosóficos que le proporcionan sus fundamentos, o su «justificación», hay otras consideraciones pertinentes para nuestro tema. Es manifiesto que puede existir, y que históricamente ha existido, en diversos grados; puede aplicarse parcialmente, sí a unos campos del pensamiento y no a otros; y sus rasgos pueden surgir en contextos extravagantes e incoherentes. Existe una ultramundaneidad puramente metafísica que a veces se encuentra absolutamente disociada de toda teoría sobre la naturaleza del bien y, por tanto, de todo temperamento ultramundano de carácter moral o religioso. Quizás el ejemplo más singular de lo dicho pueda verse en la media docena de capítulos irrelevantes sobre lo Incognoscible que

Herbert Spencer, influido por Hamilton y Mansel, antepuso a la Filosofía Sintética. Además, como he insinuado, en el mundo del pensamiento y la experiencia normales hay varias características formales o categorías que pueden dar lugar al rechazo de su «realidad» o de su valor. Es posible condenarlo metafísicamente por la sencilla razón de su carácter temporal y de su perpetua imperfección; o en nombre de la aparente relatividad de todos los elementos que lo componen, la carencia por parte de cada uno de ellos de una inteligibilidad autosuficiente donde el pensamiento pueda encontrar su término; o bien porque parece consistir en una simple colección azarosa de pequeñas existencias, todas ellas fragmentarias, imperfectas y sin ninguna evidente y necesaria razón de ser; o bien por el hecho de nuestra aprehensión del mundo se realiza a través de esos órganos engañosos, los sentidos, que ni en sí mismos ni en ninguna de las interpretaciones basadas en ellos y definidas en los términos que ellos proporcionan, están libres de la sospecha de subjetividad; o bien en nombre de su mera multiplicidad, su resistencia a ese insaciable deseo de unidad que acosa a la razón especulativa; e incluso —en el caso de mentalidades menos raciocinadoras— tan sólo teniendo en cuenta las experiencias intermitentes en que se pierde el *sentido* de la realidad:

> Cosas caídas de nosotros, cosas que se desvanecen, / Presentimientos confusos de una criatura / Que se mueve por mundos de irrealidad;

de manera que, para tales mentalidades, se impone la idea de que la verdadera existencia, el mundo donde el alma puede sentirse en su casa, debe ser algo distinto de «todo esto». Cualquiera de estas causas puede dar pie a una genuina ontología ultramundana porque cada una de ellas se atiene a una única característica verdaderamente distintiva y consti-

tutiva de «éste» mundo. Pero cuando sólo se trata de una o de unas cuantas de ellas, no resulta lo que podríamos llamar una ultramundaneidad integral en sentido metafísico; hay otras características de este mundo que se mantienen al margen de la acusación. También, por el lado de los valores, se puede desechar «éste» mundo por malo o sin valor en nombre de todas y cada una de las consabidas lamentaciones que llenan las páginas de los moralistas ultramundanos y los maestros religiosos: porque el decurso del mundo, cuando se intenta concebirlo como un todo, sólo presenta a nuestra imaginación un drama incoherente y aburrido, lleno de ruido y de furia, pero que no significa nada, o bien consiste en una obtusa repetición de los mismos episodios, o bien en un cuento de inacabables mudanzas que no comienzan en ninguna parte, no han alcanzado ninguna consumación proporcional al tiempo infinito en que se han desarrollado ni tienden a ningún fin inteligible; o bien porque la experiencia ha demostrado que todos los deseos que surgen en el tiempo y recaen sobre objetivos temporales, sólo constituyen una interminable serie de repetidas insatisfacciones y porque, reflexionando, se puede ver que necesariamente forman parte de la engañosa transitoriedad del proceso en que están inmersos; o bien porque hay, en no pocos hombres, incluso en algunos que no tienen acceso al verdadero éxtasis místico, una repetitiva rebelión emocional contra la recíproca exterioridad de las cosas y contra el limitador aislamiento de su propio ser, un deseo de escapar a la carga de la autoconciencia, de «olvidar que yo soy yo», y perderse en la unidad en la que toda sensación de división y toda conciencia de otredad quedarían transcendidas. Una ultramundaneidad integral combinaría todos estos motivos y acusaría a este mundo de todos esos cargos. Los mejores ejemplos de lo dicho esta-

rían en algunos Upasnisad, en el sistema vedânta, en la veta budista y vedántica —irónicamente, tan ajena a la verdadera vida y personal temperamento de Schopenhauer— de *Die Welt als Wille und Vorstellung*; el budismo primitivo, que es una especie de ultramundaneidad pragmática, se queda corto, aunque sólo sea por su negatividad, su insistencia en la insustancialidad e indignidad de este mundo, sin ninguna afirmación absolutamente inequívoca de la realidad positiva y los valores positivos del otro. Algunos modernos partidarios de la ultramundaneidad tal vez discutan si el budismo, en este sentido, no ha estado más cerca de desvelar la extraña verdad de que se han ocupado muchos de los grandes filósofos y teólogos al enseñar el culto a... la nada; aunque la nada resulte parecer más «real» y emocionalmente más satisfactoria gracias al énfasis que se pone en su estar libre de los peculiares defectos y particularidades —la relatividad, los conflictos lógicos internos, la ausencia de finalidad para el pensamiento y para el deseo— que caracterizan a todos los objetos concretos, al menos a todos los concebibles. No es necesario para nuestros fines responder ahora a esta gran cuestión. Lo cierto es que tales filósofos siempre han creído estar haciendo precisamente lo contrario.

Pero toda ultramundaneidad, sea integral o parcial, parecería, nada puede hacer con respecto al hecho de que existe un «este mundo» del que hay que escapar; mucho menos, puede justificar o explicar ninguno de los concretos rasgos o aspectos de la existencia que niega. Su recurso natural, por tanto, como en el vedânta, es el ardid del ilusionismo. Pero calificar de «ilusión» todas las percepciones de la experiencia real, de nada en blanco, aunque tiene algo de poético y un fuerte *pathos* metafísico, filosóficamente hablando constituye llanamente una forma extrema de sinsentido. Esas per-

cepciones pueden considerarse «irreales» en el sentido de que no tienen existencia ni contrapartida en el orden objetivo al margen de la conciencia de quienes las experimentan. Pero calificarlas de absolutamente irreales, al mismo tiempo que se experimentan en la propia existencia y se supone que en la de los demás hombres, y al mismo tiempo que se señala expresamente como imperfecciones que deben transcenderse y males a superar, es obviamente negar y afirmar al mismo tiempo la misma proposición. Y esta autocontradicción no deja de carecer de sentido por el hecho de parecer sublime. Por eso, toda filosofía ultramundana que no recurra al desesperado subterfugio del ilusionismo parece afrentar este mundo, cualesquiera que sean sus deficiencias ontológicas, como un inexplicable misterio, algo insatisfactorio, ininteligible y malo que, al parecer, no debería existir, pero que innegablemente existe. Y este embarazo es evidente en las formas parciales de la ultramundaneidad tanto como en su versión integral. Aunque sólo se quiera negar el laudatorio epíteto de «real» a la temporalidad, la sucesión y la caducidad de las experiencias que conocemos, queda el hecho de que toda la existencia vivida de que disponemos es sucesiva y transitoria, y de que tal existencia es, según la hipótesis inicial, antitética de aquella que es eterna y está siempre realizada.

Como mejor puede entenderse el papel de Platón en el pensamiento occidental es a la luz de ésta fundamental antítesis entre ultramundaneidad y estamundaneidad. Por desgracia, cuando se intenta exponer las líneas maestras de la filosofía de Platón, en la actualidad hay que enfrentarse, desde el mismo principio, con las radicales diferencias de opinión de los doctos especialistas sobre dos cuestiones distintas: en primer lugar, sobre si las doctrinas que se encuentran en

muchos e incluso en todos los *Diálogos* las sostenía el propio Platón; en segundo lugar, se atribuyan a quien se atribuyan, cuáles eran en realidad tales doctrinas. Así como no puede decirse que «conozcamos» nada sobre lo que existe desacuerdo entre los especialistas más reputados, menos podemos afirmar que conozcamos nada de las enseñanzas del propio Platón sobre las cuestiones más profundas de la filosofía. Las características del Platón escritor hacen de los *Diálogos* un campo más fecundo para las controversias eruditas que las obras de otros filósofos. La forma dramática en que se plantean los argumentos; la tendencia a introducir modos de expresión abiertamente «míticos» o figurados, precisamente en los momentos cruciales o culminantes de la argumentación; la penetrante ironía de los diálogos socráticos; las intrínsecas dificultades lógicas de los problemas que plantean; la aparente irreconcibialidad de los argumentos de algunos de los diálogos con los de otros; la diferencia entre la versión de Aristóteles de ciertas teorías de Platón y la que puede extraerse de sus propios escritos, todo esto deja un inmenso campo para las diversas interpretaciones y, sobre todo, facilita a los exegetas modernos encontrar formulaciones, o al menos bosquejos, de las doctrinas por las que ellos mismos se decantan. Yo deseo, en la medida de lo posible, evitar en estas conferencias entrar en las cuestiones controvertidas por la exégesis así como en la biografía intelectual de los distintos autores. Pero, sin duda, parecería eludir un tema de importancia referirnos al platonismo sin tener en cuenta estas diferencias en las conclusiones de los estudiosos que han dedicado buena parte de su vida al estudio de los textos platónicos. La disputada cuestión a que en este momento debemos hacer una breve referencia se refiere a la atribución, no de los textos en cuanto tales, sino de las doctrinas (cuales-

quiera que sean) que contienen. La opinión tanto tiempo prevaleciente de que, a excepción de alguno de los primeros diálogos, en los que no aparece la teoría de las Ideas, Platón proponía una doctrina metafísica propia, que iba mucho más allá de las enseñanzas de Sócrates, sigue siendo sostenida por el más eminente especialista alemán en Platón, Constantin Ritter, quien, de hecho, en su obra más reciente, asegura a los lectores que «eso nadie lo duda»[5]. Pero en realidad ha habido una notable, si bien no universal, tendencia entre los últimos investigadores británicos de Platón a atribuir los argumentos y concepciones puestos en boca de Sócrates y de otros de los principales interlocutores de los diálogos a esos mismos filósofos, en lugar de a Platón. Si los argumentos de Burnet son ciertos, toda la teoría de las Ideas debe adscribirse a Sócrates, la sustancia de cuya filosofía última, Platón, a manera de un gran Boswell, se limitaría simplemente a contar, en los diálogos donde Sócrates es el principal hablante, con objetividad y fidelidad históricas. Según Burnet, es discutible que Platón llegara a aceptar nunca esta teoría; es evidente que cuando comenzó a exponer sus propias opiniones diferenciadas y originales ya la había rechazado, y que la enseñanza propiamente platónica no versaba sobre las Ideas sino, fundamentalmente, sobre «dos cosas que casi no juegan ningún papel en sus primeros escritos, o al menos sólo lo desempeñan de forma mítica, a saber, Dios y el Alma», las cuales se tratan entonces «con absoluta sencillez y sin ningún toque de imaginería mítica»[6]. En suma, el Dios antropomórfico del *Timeo* y de *Las leyes*, y no la Idea del Bien, es el tema supremo de la personal filosofía de Platón; y la historia de la creación que narra el anterior diálogo (parece ir implícito) debe tomarse, en lo esencial, literalmen-

te y no como un mito en lenguaje figurado y popular que describe una concepción metafísica mucho más sutil.

Y si bien una de las grandes autoridades en la materia considera que la teoría más conspicua de los diálogos del período intermedio de Platón, donde todavía Sócrates carga con el grueso de los argumentos, probablemente no es platónica, otra autoridad, el profesor A.E. Taylor, hace otro tanto con los más importantes de los últimos diálogos. Sustancialmente de acuerdo con Burnet en que «no tenemos derecho a suponer sin pruebas» que «la doctrina de *Fedón* y *La república* fuera nunca enseñada por Platón como propia», por ejemplo, Taylor agrega que es asimismo «erróneo buscar en el *Timeo* ninguna revelación de las doctrinas propiamente platónicas»[7]. Las teorías allí expuestas son —o eran según las entendía Platón— las del orador que da nombre al diálogo, un filósofo del sur de Italia y médico de la anterior generación, contemporáneo de Empédocles, cuya pretensión era amalgamar las ideas biológicas de ese filósofo «con las matemáticas y la religión pitagóricas»[8]. Ésta es «de hecho la tesis principal» de esa obra de inmensa erudición que es el *Comentario al Timeo* de Taylor[9]. Si aceptamos ambas conclusiones, buena parte de lo que habitualmente se ha considerado filosofía de Platón se le suprime y asigna a otros pensadores anteriores; y la mayor parte de los diálogos deben entenderse, sobre todo, como aportaciones a la historia de la especulación preplatónica. De ahí se seguiría que Platón debe considerarse (en sus extensos escritos) antes que nada como un historiador de las filosofías de otros y no como un gran filósofo original.

A pesar de la admirable erudición y fuerza argumentativa con que se han defendido estas opiniones, confieso que se me hace difícil aceptarlas; y la dificultad es especialmente

grande en lo que respecta a aquellos diálogos que presentan distintos aspectos de la teoría de las Ideas. Que Platón, únicamente por devoción a su antiguo maestro, hubiera dedicado una buena parte de su vida adulta de escritor a exponer, con visible fervor e incomparable elocuencia (que con casi absoluta seguridad no era la de Sócrates), una doctrina que él no deseaba inculcar ni creía cierta, me parece psicológicamente muy improbable. Tampoco carecemos de mejores pruebas que las probabilidades psicológicas. Hay dos pruebas de peso contra la teoría de Burnet. La primera es el testimonio de Aristóteles, que resulta muy poco probable que ignorara esta cuestión y que no se entiende por qué motivos habría de falsearla. Y éste cuenta clara y reiteradamente que Sócrates sólo se ocupó de los problemas de la filosofía moral y en absoluto de «la naturaleza general de las cosas», y que Platón introdujo el nombre y la noción de las «Ideas»; en suma, que fue el responsable de la transformación de la ética y la lógica de la definición socráticas en la metafísica[10]. La otra prueba documental se halla en un escrito de Platón que ha estado muy olvidado. Su autenticidad, es cierto, se ha discutido en ocasiones; pero pocos son los actuales estudiosos de Platón que la niegan. En la Carta VII, probablemente escrita en las postrimerías de su vida, Platón no sólo presenta una reivindicación de sus actividades políticas, sino también un resumen de los principios de su filosofía[11]. No hay en este caso diálogo dramático que haga dudosa la atribución de la doctrina expuesta, ni tampoco juguetona ironía, ni mitos. Platón habla en nombre propio y con suma gravedad. Y la doctrina es esencialmente la del *Fedro* y los libros VI y VII de *La república*. Es la teoría de las Ideas culminada en un franco misticismo. Su convicción «más seria» y profunda, afirma Platón, «debido a la inherente debilidad del lenguaje», no se

puede expresar adecuadamente en palabras; y por eso nunca ha tratado ni nunca tratará de transmitirla realmente a otros hombres mediante la simple escritura o el discurso. Sólo puede alcanzarse gracias a una súbita iluminación, una vez preparada el alma mediante la vida austera y la disciplina intelectual. Sin embargo, «hay un determinado argumento verdaderamente cierto» que, a la vez, conduce a ella y esclarece el porqué, en sí, debe permanecer inefable. Lo que este razonamiento demuestra es que los verdaderos objetos del conocimiento racional, las únicas realidades genuinas, son las esencias inmutables de las cosas: de los círculos y de todas las figuras, de todos los cuerpos, de todos los seres vivos, de todas las emociones del alma, de lo bueno y de lo bello y de lo verdadero. Estas esencias nunca se identifican con sus transitorias manifestaciones sensibles, ni siquiera con nuestros pensamientos sobre ellas; ni su naturaleza puede más que bosquejarse en las definiciones verbales. De manera que el testamento filosófico de Platón no es otra cosa que una, reafirmación de la doctrina de las Ideas en su forma más mística y sin restricciones; una afirmación de que eso es lo que «tantas veces expuso» en sus anteriores escritos[12].

Si bien, por éstas y otras razones, no me parece convincente la opinión de que Platón no fue el autor del platonismo, incumbe a todo expositor contemporáneo reconocer que existe una opinión académica de un formidable peso a su favor. Así pues, pudiera ser el caso que yo tenga que decir que el papel de Platón en la historia de las ideas de que aquí nos ocupamos no es en realidad suyo, sino de otros hombres que le precedieron. Para nuestros fines esta distinción no tiene mayor importancia. El Platón de que aquí nos ocupamos es el autor de los *Diálogos*, el Platón cuyas palabras, tanto si expresan sus concepciones personales como si no, han influido

profundamente en el pensamiento occidental durante todos los siglos posteriores. Los neoplatónicos, los escolásticos, los filósofos y los poetas del Renacimiento, de la Ilustración y del Romanticismo estuvieron, quizá por desgracia, poco familiarizados con las teorías de los últimos investigadores de los clásicos. Para ellos, el platonismo era todo el cuerpo de las concepciones y razonamientos contenidos en los diálogos que conocieron; y para ellos constituía un sistema de pensamiento único y, en lo esencial, coherente, como sigue siéndolo a ojos de otros exegetas contemporáneos no menos eruditos.

Ahora bien, *éste* Platón, no hace falta decirlo, es la principal fuente histórica de la corriente ultramundana autóctona de la filosofía y la región occidentales, a diferencia de las variedades importadas de Oriente. Gracias a él, como ha señalado Dean Inge, «la concepción de un mundo eterno e invisible, del que este mundo visible no es sino una pálida copia, gana una posición segura y permanente en Occidente… La llamada, una vez oída, nunca ha sido olvidada en Europa»[13]; y de sus escritos, debe añadirse, se ha alimentado perennemente la creencia en que el bien supremo del hombre radica en trasladarse de la forma que sea a ese mundo. Que la ultramundaneidad que evidentemente sus sucesores aprendieron en Platón —o bien que se encuentra en sus *Diálogos*— fuera siempre enseñada *por* él es, desde luego, otra cuestión sobre la que difieren las posteriores opiniones. Ritter defiende celosamente que en la teoría de las Ideas —en general— no hay nada de lo que él denomina «visión fantástica de la realidad». La tesis fundamental de esa teoría consiste, sencillamente, en que nuestros juicios, tanto fácticos como de valor, cuando se alcanzan mediante el debido proceso reflexivo, poseen validez objetiva («la Idea platónica es la expresión del

sencillo pensamiento de que cada concepción correctamente configurada tiene sólidas bases en la realidad objetiva»[14]), y que, en consecuencia, es posible acceder al conocimiento de las cosas tal como son independientemente de nuestras percepciones de ellas. Desde luego, es cierto que las contrapartidas objetivas de las verdaderas «representaciones», de que habla Platón, son universales y corresponden a categorías. Pero eso no implica la «doctrina de un reino trascendente de las Ideas[15]» que sobreviven por sí mismas al margen de las cosas de este mundo en que se manifiestan. Las «Ideas» son universales porque las *palabras* designan siempre universales; y el verdadero conocimiento es el *de* las Ideas sobre todo en el sentido de que «el contenido de toda representación, en cuanto tal, es una relación universal y no un fenómeno individual»[16]. El concepto general es el resultado de un acto clasificatorio; y una clasificación es correcta cuando «no es puramente subjetiva, sino que se basa en las relaciones objetivas de las cosas que clasifica», cuando presenta unidas un complejo de propiedades que realmente se presentan unidas en la naturaleza, en esa especial acumulación de las cosas existentes a la que damos un solo nombre, y «no es una mera combinación fraguada por nuestra fantasía a partir de elementos que, de hecho, la experiencia proporciona por separado y sin esa vinculación»[17]. Sin duda, algunos de «los mitos platónicos y de los símiles poéticos afines de *El banquete, La República* y *Fedro*» incitan a pensar que Platón quería decir algo más que eso con sus «Ideas», pero tales pasajes no son más que *Phantasiegemälde*; el autor no pretendía que fuesen tomados en serio y el lector moderno «nunca estará lo bastante advertido contra la habitual pero crasa falacia de otorgarles la misma significación que a los resultados metó-

dicamente alcanzados» por Platón «mediante la investigación científica»[18].

Pero esta versión de las enseñanzas platónicas —o bien de lo que tienen de más notable y más característico— me parece a mí, pese a la gran erudición de su autor, esencialmente errónea. Se basa, en parte, en el muy improbable supuesto de que la descripción que hace Aristóteles de la teoría de las Ideas sea falsa, no sólo en el grado, sino sustancialmente y sobre la cuestión fundamental. Ahora bien, Aristóteles no era una persona que careciera de inteligencia filosófica; durante veinte años fue alumno y compañero de Platón en la Academia; y escribió cuando aún vivían otras muchas personas facultadas para juzgar, por propios conocimientos, la exactitud general de sus interpretaciones. Cierto que tenemos razones para pensar que estaba dispuesto a subrayar todo lo posible las diferencias entre su filosofía y la de su maestro; lo que no es raro que ocurra con los alumnos. Pero cuesta creer que falseara por completo la naturaleza de la doctrina central de Platón. Ni tampoco resulta fácil reconciliar determinados *Diálogos*, sin forzarlos, con esta decoloración y simplificación de la doctrina platónica; además, está en abierta contradicción con la Carta VII. Sólo se puede defender bajo el arbitrario supuesto de que lo que resulta «fantástico» a un filósofo moderno de una determinada escuela no pudiera haberle parecido cierto a un filósofo griego del siglo v a. C. Lo cual nos exige suponer, *inter alia*, que aquellas conclusiones que según Sócrates y todos los interlocutores del *Fedón* son lógicamente demostrables con el mayor grado de certeza[19] eran, tanto para Sócrates como para Platón, meros vuelos de la fantasía poética; y también nos exige que reduzcamos a poco más que irrelevantes adornos retóricos casi todos los mitos y símiles de Platón. Cierto que él mismo

nos advierte que no se deben tomar literalmente; pero eso no equivale a decir que no deban tomarse en serio, que no sean insinuaciones imaginativas de tesis que Platón considera ciertas e importantes, pero difíciles de transmitir «en las formas moldeadas por la materia del lenguaje». Sobre todo en *La república*, que es donde llega al punto cimero de su argumentación, a las nociones que para él son sencillamente las más certeras y las de mayor peso, comienza a hablar en forma de parábola. Lo hace, como asimismo explica, porque en esas últimas cimas de su pensamiento los términos del lenguaje normal fallan; la verdad sólo puede representarse mediante analogías sensoriales, como en un espejo oscuro. Pero su insistencia en que la filosofía, el saber supremo, no se ocupa de las cosas cambiantes, ni siquiera de las leyes generales y constantes de la concomitancia y la sucesión, que son las adecuadas para estas cosas y sus cambios, ni siquiera de las verdades matemáticas, sino del reino trascendente de los puros noúmenos de los que el mundo natural no es más que una sombra débil y distorsionada, sólo puede dejarse de lado si estamos dispuestos a considerar omisible toda la serie de pronunciamientos más característicos y temerarios de Platón. Pero, como este desacuerdo mío con las opiniones de un especialista tan eminente como Ritter bien puede ser apresurado y dogmático, me alegra de poder contar con la ayuda del grave juicio del profesor Shorey: «Las ideas hipostasiadas son el *Ding-an-sich* de Platón, voluntariamente aceptado con absoluta conciencia del aparente absurdo de la doctrina desde el punto de vista del sentido común»[20]. «El realismo coherente y audaz de Platón es tan repugnante al "sentido común" que los críticos modernos o bien lo toman por una prueba de ingenuidad, por no decir de infantilismo, de su pensamiento, o bien extreman la paradoja argumentando

que no puede querer decir eso en serio y que debió abandonar o modificar la doctrina en sus obras más maduras. Todas estas interpretaciones surgen de la incapacidad para aprehender el auténtico carácter del problema metafísico y de las condiciones históricas que hicieron que Platón alcanzara y se apegara a tal solución»[21].

No obstante, si bien la metafísica de Platón se ocupa de la multiplicidad de las Ideas eternas, que corresponden a toda la variedad de las cosas naturales, su ultramundaneidad es manifiestamente parcial y peculiar. El mundo sensible nunca fue para Platón una mera ilusión ni el mero mal. Y el otro mundo, lo mismo que éste, era plural; y también existía una pluralidad de almas individuales, permanentemente diferenciadas entre sí y distintas de las Ideas, incluso una vez trasladadas a esta región superior. En esta fase, pues, el sistema estaba relativamente libre del *pathos* metafísico de tipo monista, aunque tal vez sea más rica que cualquier otra en el eterno. El Mundo de las Ideas antes era una réplica glorificada y destemporalizada de este mundo que una negación del mismo. La «Idea» de un objeto sensible, aunque se concibiera como inmutable e inaprehensible por los órganos físicos de la percepción, sigue siendo tan sólo una contrapartida congelada y sin efectos de ese objeto, a falta de determinar algunas de sus características. Nada se omite de la rica y cualitativa diversidad de la naturaleza: las simples cualidades sensibles; las relaciones intemporales que subsisten entre los objetos naturales; los complejos agrupamientos de tales cualidades y relaciones, que crean el «que» de las cosas que percibimos; y con éstas, todas las cualidades estéticas y morales, la justicia y la templanza y la belleza, todas ellas, sencillamente, se proyectan al otro reino de la existencia, donde cada una de ellas puede disfrutarse mejor estéticamente en vir-

tud de que se conciben exentas de transitoriedad y alteración y de la irrelevancia, por su eterna inmutabilidad, de todos los designios y empeños humanos. No presenta objetos a alcanzar; allí no hay nada que hacer; contemplarlo es, después de todo, gozar, en frase de James, una «fiesta moral». Pero lo que se contempla consiste en los ingredientes del mundo que conocemos vistos *sub quâdam specie aeternitatis*; quizás a veces con las ilícitas salvedades, para Platón, de las esencias que, incluso así vistas, no son objetos agradables de contemplar. Cierto que el propio Platón no utilizó este Mundo de las Ideas como refugio donde tomarse sus vacaciones morales. Platón se vio forzado a instrumentalizarlo para fines terrenales, extrayéndole lecciones políticas y morales; y eso se lo ha reprochado Santayana, que lo encuentra ignorante de la naturaleza de la «vida espiritual», para la que basta la desinteresada contemplación de las esencias, en la que no hay preferencias y se halla «desintoxicada» de los valores, morales y sensuales, que absorben nuestra vida en tanto que criaturas activas y temporales. «El ser puro es infinito, su esencia incluye todas las esencias; entonces, ¿cómo es posible que imponga mandamientos concretos ni que sea un corrosivo moralista?». En esta crítica, creo yo, Santayana señala una auténtica incoherencia de Platón; aunque también creo, a diferencia por lo que parece creer Santayana, que se trata de una feliz incoherencia.

Sólo cuando Platón introduce, en *La república*, una Idea de las Ideas, a partir de la cual, se diría, surgen todas las demás mediante algún oscuro procedimiento deductivo, aparece claramente como el padre de la *ultramundaneidad* en Occidente; aunque Parménides fue, sin duda, su *Urgrossvater*. Aquí, como en todo lo demás, no cabe duda de la naturaleza de la influencia histórica de Platón; lo absolutamente

«opuesto» y el inefable «Uno», el Absoluto del neoplatonismo, es evidente, fue para aquellos filósofos, y para sus muchos seguidores posteriores, medievales y modernos, judíos, musulmanes y cristianos, una interpretación de la platónica «Idea del Bien». Pero, al igual que antes, tampoco los actuales estudiosos de Platón están de acuerdo en que la doctrina de Platón contuviera lo que salió de ella. Ritter, de acuerdo con su generalizada vehemencia por librar la teoría de las Ideas de cualquier veta de «lo fantasioso o crudamente antinatural», encuentra que la «Idea del Bien» es sinónima del «gusto por el bien» y sostiene que ambas expresiones sólo significan que el concepto asociado a la palabra «bien» no es «una mera creación fantasiosa de nuestro pensamiento, sino que tiene una realidad independiente y objetiva»; y esta proposición, cree él, puede expresarse de otra manera diciendo que «el mundo de la realidad está de hecho constituido de tal modo que tenemos razones para llamarle el bien, para considerar que el bien predomina en él». En resumen, lo que afirma Platón, en lo que dice sobre la Idea del Bien, es «el reino de un poder divino racional en todo lo que existe y en todo lo que pueda pasar en el mundo» (*das Walten einer vernünftigen göttlichen Macht in allem Weltsein und Weltgeschehen*[22]). Esto reduce la significación de la doctrina de que el Bien es la Idea de las Ideas a una fe optimista en el dominio del decurso temporal del mundo por una providencia benevolente, confundiéndose al mismo tiempo esta fe, curiosamente, con la afirmación de la validez objetiva de los juicios morales, o bien dando pie a esa afirmación. Que Platón sostuvo ambas creencias, y que la última fue una de sus convicciones más constantes y fundamentales, no puede negarse. Pero suponer que este sencillo credo era todo lo que Platón trataba de comunicar con sus extrañas y oraculares exposi-

ciones sobre la Idea del Bien es no tener en cuenta precisamente lo que tienen de más llamativo y característico. Contra todas estas tendencias (hoy muy de moda) a naturalizar, por así decirlo, esta parte de las enseñanzas de Platón, sus propias palabras hablan con sobrada elocuencia.

Pues hay ciertas cosas que *La república* aclara sin lugar a dudas sobre la concepción platónica de esa Idea. En primer lugar, que para él —o para el Sócrates platónico— es la más indudable de todas las realidades. En segundo lugar, que se trata de una Idea o esencia —el «Bien mismo», a diferencia de las concretas y cambiantes existencias que participan en diversos grados de su naturaleza—;[23] y que por tanto tiene propiedades comunes a todas las Ideas, de las que las más fundamentales son la eternidad y la inmutabilidad. En tercer lugar, que constituye el polo opuesto a «éste» mundo; para aprehenderla, la facultad del conocimiento,

> junto con toda el alma, debe apartar la vista de todo lo que está a devenir, hasta ser capaz de soportar la contemplación de lo que es y de su parte más resplandeciente; que es, afirmamos, el Bien[24].

En cuarto lugar, que, en consecuencia, su verdadera naturaleza resulta inefable para las formas del lenguaje habitual; es «una belleza indescriptible» y literalmente no puede ser sometida ni siquiera a la más universal de las categorías aplicables a los demás objetos del pensamiento; «lejos de identificarse con la realidad» —es decir, a ninguno de los sentidos en que las demás cosas tienen realidad—, «verdaderamente la trasciende en dignidad y autoridad»[25]. En quinto lugar, que la Forma del Bien es el objeto universal del deseo, lo que atrae a todas las almas hacia sí; y que el principal bien del hombre, incluso en esta vida, no es sino la contemplación de este Bien absoluto o esencial. Es cierto que quienes han sido

capaces de llevar una vida contemplativa deben ser obligados a renunciar a ella para convertirse en los gobernantes del estado; pero se trata de un sacrificio temporal de su propia felicidad suprema en bien de los demás. Aquéllos que han alcanzado alguna clase de visión del Bien «no se ocuparán de buena gana de los asuntos de los hombres, sino que siempre desearán ocuparse de las cosas que hay por encima»[26]. De hecho, al principio se encontrarán bastante patosos en los asuntos de este mundo; tan distinto es de la contemplación del mundo divino del que antes han gozado. Pues el genuino conocimiento del Bien no consiste, desde luego, para Platón, en el mero conocimiento de las leyes naturales ni en ninguna sabiduría pragmática, por alto que sea su grado. No lo poseen quienes simplemente tienen «el ojo más agudo para los objetos pasajeros y recuerdan mejor todo lo que suele precederlos, seguirlos y acompañarlos», y, en consecuencia, «son los mejor dotados para prever lo que ocurrirá después»[27].

Los intérpretes de Platón, tanto de los tiempos antiguos como de los modernos, han discutido interminablemente la cuestión de si la noción del Bien absoluto se identificaba para él con la noción de Dios. Planteado con esta simpleza, el problema carece de sentido, puesto que la palabra «Dios» es extremadamente ambigua. Pero si la entendemos en el sentido que los escolásticos daban al *ens perfectissimum*, la cumbre de la jerarquía del ser, el objeto último y el único absolutamente satisfactorio de contemplación y adoración, pocas dudas pueden cabernos de que la Idea del Bien era el Dios de Platón; y no presenta ninguna dificultad para convertirse en el Dios de Aristóteles y en uno de los elementos o «aspectos» del Dios de la mayoría de las teologías filosóficas de la Edad Media y de casi todos los modernos poetas y filósofos

platonizantes. Y aunque en Platón, así como en sus seguidores, probablemente persistió, incluso en su noción de este Absoluto ultramundano[28], alguna vaga idea de una forma sublimada de vida consciente y bienaventuranza, más allá de esto, los atributos de tal Dios únicamente podían expresarse, hablando en sentido estricto, mediante la negación de los atributos de este mundo. Se pueden tomar, una tras otra, cualquiera de las cualidades o relaciones o clases de objetos presentes en la experiencia natural y afirmar, con el Sabio de los Upanisad: «La verdadera realidad no es como esto ni es como aquello», agregando tan sólo que es mucho mejor.

Sin embargo, Platón alcanzó este clímax de la veta ultramundana en su filosofar a través de una peculiar dialéctica propia, absolutamente distinta, por ejemplo, de la que ilustra el monismo de los Vedânta. Su Absoluto era la Idea del *Bien*; y para él, al igual que para la mayor parte del pensamiento griego, el «bien» connotaba, antes que nada, una característica hasta cierto punto definida si bien esencialmente negativa. Esto se pone de manifiesto en casi todas las escuelas griegas de filosofía moral que proceden de Sócrates: en el temperamento del cínico ideal, Diógenes, que no necesitaba ni quería nada que los demás hombres pudieran darle, en la ataraxia de los epicúreos y en la apatía de los estoicos. La esencia del «bien», incluso en la experiencia humana normal, radica en la autocontención, en la liberación de las dependencias de todo cuanto es externo al individuo. Y cuando «el Bien» se hipostasia y se convierte en la esencia de la realidad suprema, el término tiene las mismas connotaciones, salvo que ahora se toma en sentido absoluto y sin restricciones. «El Bien», dice Platón en el *Filebo*, «difiere por naturaleza de todo lo demás en que el ser que lo posee tiene siempre y en todos los aspectos la suficiencia más perfecta y nunca

necesita de ninguna otra cosa»[29]. «Las pretensiones, tanto del placer como del entendimiento, de ser el Bien en sí», en el argumento del diálogo, «se dejan de lado por igual» en nombre de que «ambos carecen de autosuficiencia (αὐτάρκεια), de proporción y de perfección»[30]. Tal es la cualidad de que todos los «bienes» concretos participan en alguna medida; y tal es, en su plenitud, el atributo que distingue al Ser Absoluto de todos los demás seres.

Ahora bien, su dialéctica de la Idea del Bien llevaba implícita una extraña consecuencia, que iba a dominar el pensamiento religioso occidental durante más de dos mil años y que, si bien ya no predomina, sigue siendo muy fuerte. Si por «Dios» entendemos —entre otras muchas cosas aparentemente incompatibles— el Ser que es, o bien que posee eternamente, el bien en su grado más alto; y si «el bien» significa la absoluta autosuficiencia; y si todos los seres imperfectos, finitos y temporales en cuanto tales, no se deben identificar con la esencia divina, de ahí se deduce de manera patente que su existencia —es decir, la existencia de todo el mundo sensible temporal y de todos los seres conscientes que en ningún sentido son genuinamente autosuficientes— no pueden agregar ninguna nueva excelencia a la realidad. La plenitud del bien se logra una vez por todas en Dios; y «las criaturas» no le agregan nada. Desde el punto de vista divino, carecen de valor; si no existieran, el universo no sería peor. El propio Platón, es cierto, no saca explícitamente esta consecuencia y el hecho de que no lo haga es, sin duda, significativo. Pero no obstante, se trata de una clara implicación de esta parte de su doctrina, que debemos reconocer como la fuente originaria del infinitamente repetido teorema de los teólogos filósofos según el cual Dios no tiene necesidad del mundo y es indiferente a todo lo que pasa en el mundo. Esta

implicación de la Idea platónica del Bien enseguida se hace explícita en la teología de Aristóteles. «Quien es autosuficiente», escribe en la *Ética Eudemia*, «puede no tener necesidad del favor de los demás, ni de su afecto, ni de la vida social, puesto que es capaz de vivir solo. Esto es especialmente evidente en el caso de Dios. Sin duda, puesto que no tiene necesidad de nada, Dios no puede tener necesidad de amigos ni tendrá ningún amigo»[31]. Lo que Jonathan Edwards —por citar, a manera de adelanto, uno o dos de los cientos de ejemplos posteriores— repetía en la América colonial era esta veta tanto platónica como aristotélica, al afirmar: «La idea de que el último fin de Dios sea la creación de este mundo no concuerda con la razón, pues verdaderamente implicaría, o se deduciría de ella, alguna indigencia, insuficiencia o mutabilidad de Dios; o bien que el Creador dependería de su criatura para alguna parte de su perfección o felicidad. Puesto que es evidente, tanto por las Escrituras como por la razón, que Dios es infinitamente, eternamente, invariablemente e independientemente glorioso y perfecto; que no tiene ninguna necesidad, ni puede beneficiarse ni recibir nada de las criaturas, ni puede ser perjudicado ni ser objeto de ningún sufrimiento ni disminuido de su gloria y felicidad por ningún otro ser»[32]. Este absoluto eternamente sereno e impasible resulta manifiestamente difícil de reconocer en la deidad sádica del sermón de «Los pescadores en manos del Dios iracundo»; pero Edwards no difería de la mayor parte de los grandes teólogos en cuanto a disponer de muchos dioses con un solo nombre. Este elemento de la tradición platónica debe, sin duda, su persistencia al hecho de que concuerda con una de las variedades de la experiencia religiosa. Sencillamente, hay un tipo o temperamento de imaginación y sentimiento religiosos, y una clase concomitante de dialécti-

ca teológica, que no se puede satisfacer si no es con la seguridad del absoluto aislamiento del supremo objeto de contemplación con respecto al mundo natural y de su sublime indiferencia incluso con respecto a quienes le rinden culto. La perenne vitalidad de esta manera de pensar puede verse en la formulación que le da un autor en muchos aspectos enormemente «moderno» y en quien no podía preverse encontrarla. «La conciencia artística e intelectual», ha afirmado recientemente C. E. M. Joad, «resulta exaltada, y no degradada, por la otredad de sus objetos. Lo dicho se aplica, aún con mayor fuerza, a la conciencia religiosa. Una deidad que, concebida como permanente y perfecta, sin embargo entra en relación con el mundo cambiante e imperfecto, con los cambiantes e imperfectos seres humanos que lo habitan, o bien con el principio vital que lo anima, resulta disminuida con respecto a las cualidades por las que se la venera. Como la Bondad y la Belleza, la Deidad, si existe la Deidad, debe tener un valor inhumano, cuya significación consiste en su misma disimilitud con la vida que aspira a Ella. Puede ser conocida por la vida y, conforme la vida evoluciona y se desarrolla, se La puede conocer cada vez más, [...] pero el propio Dios no resulta afectado por tal contemplación. [...] No se da cuenta del movimiento de la vida hacia Él. [...] Es obvio que, para ser un objeto merecedor de nuestra adoración, Dios debe mantenerse inmaculado respecto al mundo que lo adora»[33]. Ésta es una formulación contemporánea y bastante exacta del carácter distintivo de la ultramundaneidad a que pronto dio lugar —si es que no la incluía inequívocamente— la doctrina platónica sobre la Idea del Bien.

Ahora bien, si Platón se hubiera detenido en este punto, la posterior historia del pensamiento occidental, difícil es dudarlo, hubiera sido profundamente distinta de cómo ha sido.

Pero el hecho más notable —y al menos señalado— de su influencia histórica es que no se limitó a dar a la ultramundaneidad europea su forma, fraseología y dialéctica características, sino que también aportó la forma, fraseología y dialéctica características de la tendencia contraria, de un tipo exuberante de esta mundaneidad. Pues su personal filosofía, tan pronto alcanza el clímax de lo que podemos llamar la tendencia ultramundana, invierte su dirección. Habiendo llegado a la noción de la Idea de las Ideas, que es la pura perfección ajena a todas las categorías del pensamiento ordinario y sin necesidad de nada exterior a sí misma, sin dilación, encuentra, precisamente en este Ser transcendente y absoluto, la necesaria razón lógica de la existencia de este mundo; y no se detiene contentándose con la afirmación de la necesidad y el valor de la existencia de todas las clases concebibles de seres finitos, temporales, imperfectos y corpóreos. Platón se sentía claramente insatisfecho con una filosofía en la que sólo se sugerían, como mucho, las razones o explicaciones de la existencia de las cosas mundanas, y de la cantidad y la diversidad de sus distintos modos y grados de imperfección, y en la que el cambio constituía un aditamento absolutamente sin sentido y gratuito de lo Eterno. Y si había que encontrar alguna razón para la existencia del mundo sensible, necesariamente tenía que encontrarse, para Platón, en el Mundo Intelectual y en la misma naturaleza del único Ser Autosuficiente. Lo no-tan-bueno, por no decir lo malo, debía entenderse como derivado de la Idea del Bien, como algo incluido en la esencia de la Perfección. El Dios idéntico-a-sí-mismo, que era el Fin de todo deseo, debía ser también el Origen de las criaturas que lo desean.

Este giro fundamental de la doctrina de Platón se hace visible por primera vez en el mismo pasaje de *La república*

donde tan insistentemente afirma la «otredad» de la Idea del Bien[34]. El Bien es «no sólo, de todas las cosas conocidas [por nosotros, se entiende], la causa de que sean conocidas, sino también de su existencia y de su realidad» (de la clase de realidad que poseen, la cual, como hemos visto, es tan distinta para Platón de la realidad del «Bien» que no quiere utilizar el mismo término para ambas). Esta transición es, sin duda, demasiado abrupta y oracular para ser comprensible; pero su sentido y sus razones en la mentalidad de Platón aparecen mejor indicados en un pasaje de ese diálogo posterior que, aunque para la mayoría de los lectores contemporáneos, como dice Jowett, es «el más oscuro y repulsivo», sin embargo, durante dos milenios ha sido, con mucho, el escrito de Platón que mayor influencia ha ejercido. En el *Timeo*, Platón emprende el definitivo viaje de regreso, desde aquella región superior del «ser absoluto», al mundo inferior del que su pensamiento, en una cierta vena caprichosa y quizás en una fase anterior, tan vehementemente se había remontado[35]. Es cierto que buena parte de este diálogo es expresamente mítico y que, por tanto, es necesario separar su contenido filosófico serio de la imaginería poética. No siempre es fácil decidir dónde trazar las fronteras; al parecer, desde la segunda generación de la Academia hasta el día de hoy, ha habido desacuerdos entre los eruditos sobre la cuestión de dónde acaba la poesía y comienza la filosofía. Por fortuna, no es esencial que entremos en la mayor parte de estas controversias. A nosotros únicamente nos importan las dos nociones íntimamente entrelazadas que el diálogo introduce por primera vez, que sepamos, en el temario general de las ideas filosóficas de Occidente. La primera es una respuesta a la pregunta: *¿Por qué existe* un Mundo del Devenir además del eterno Mundo de las Ideas, o bien, en realidad, además de

la suprema Idea? La segunda es la respuesta a la pregunta: ¿Qué principio determina el número de clases de seres que componen el mundo sensible y temporal? Y la respuesta a la segunda pregunta, para Platón —o al menos para el filósofo que la expone en el diálogo—, va implícita en la respuesta a la primera.

Ambas preguntas son de un tipo que, en su mayor parte, ya no se plantean los filósofos; aunque algunos físicos modernos, que quizá sean las mentes especulativas más intrépidas de nuestro tiempo, han intentado responder de alguna forma a la segunda. Hace más de medio siglo T. H. Green observó que «toda pregunta sobre por qué el mundo, en cuanto todo, debía ser como es [...] es incontestable»[36]. Pocas diferencias hay más significativas que ésta entre el empeño platónico del pensamiento europeo que perdura hasta el siglo y la filosofía de las épocas más recientes. Pues reconocer que tales cuestiones son necesariamente insolubles o sin sentido implica que, al menos por lo que podemos juzgar, el mundo no es en último análisis racional, que su ser global, el que tenga las dimensiones que tiene y la gama de diversidad que muestran los elementos que lo componen, y su adecuación al muy curioso conjunto de leyes elementales que descubren las ciencias empíricas, no son más que hechos brutos de los que no puede darse ninguna explicación inteligible y que igualmente podrían ser distintos de como son. Si tal es el caso, el orden del mundo no es más que un capricho o un accidente. Pero Platón transmitió a la posterior filosofía, griega, medieval y de los primeros tiempos modernos, el grandioso supuesto —en realidad, puesto en cuestión más de una vez— de que estas preguntas se podían y se debían contestar y proporcionó, a quienes se las hicieron después que él, una respuesta que se aceptaría durante mucho tiempo. La histo-

ria que vamos a examinar es, pues, entre otras cosas, una parte del dilatado esfuerzo del hombre occidental por hacer que el mundo en que vive resulte racional para su intelecto.

La respuesta a la primera pregunta se introduce mediante una frase simple, y sin duda figurada, que ha sido incontables veces repetida por los posteriores poetas y filósofos. Antes de comenzar la historia de la génesis del mundo, «establezcamos», dice Timeo, «la causa por la cual quien lo construyó *construyó* el Devenir y el universo». La razón es que «era bueno, y quien es bueno nunca puede sentir envidia de nada. Al carecer de envidia, pues, deseaba que todo fuera tan parecido a él como fuese posible. Teniendo esto en cuenta, tendremos toda la razón en aceptar de los sabios que el principio soberano que originó el Devenir y el cosmos está por encima de todo»[37]. ¿Qué significan estas frases o, en todo caso, qué entendieron que significaban los posteriores platónicos? El ser a quien se la atribuye aquí la «bondad» es nominalmente el Artífice antropomórfico del mundo que es el héroe del mito de la creación que narra el diálogo. Pero si hemos de suponer que la doctrina de este diálogo debe conciliarse por completo con la de *La república* —respecto a la cual el *Timeo* representa una especie de suplemento—, los detalles del mito, y muchas de las características y actividades adscritas al Demiurgo, no pueden tomarse literalmente; ni han sido tomadas así por la mayor parte de los antiguos y modernos seguidores de Platón. En *La república*, la razón y el origen de todo ser es, como hemos visto, la misma Idea del Bien; el Creador que figura en el *Timeo* no es más que una simple personificación poética de la Idea o bien —según la reconstrucción de los neoplatónicos— una emanación, o divinidad subordinada, mediante la cual el Absoluto y Perfecto Uno ejerce la función generadora del mundo. La más verosí-

mil es la interpretación de que las dos vetas originalmente distintas del pensamiento de Platón estén en este caso fundidas y que la concepción resultante haya recibido una formulación muy figurada. La filosofía de Platón incluía dos clases de seres inmateriales y permanentes, que en otros aspectos eran de muy distinta naturaleza, así como eran distintos sus orígenes históricos: las «ideas» y las «almas». Las ideas eran objetos eternos del pensamiento puro, las almas eran seres pensantes y conscientes perdurables; y puesto que las primeras eran universales o esencias, y las segundas, individuales, no resultaban fáciles de reducir a una unidad. Pero al menos existe la posible conjetura —que puede apoyarse con concretos pasajes— de que Platón, al final, concibiera a los elementos superiores de ambas series como de alguna manera idénticos. Si es así, el Demiurgo del *Timeo*, en cuanto «la mejor alma», podría considerarse que posee todos los atributos de «lo que es en sí mismo bueno», por muy figurada que supongamos que sea la mayor parte de su caracterización. Hay que adoptar una u otra de estas interpretaciones si queremos que la doctrina platónica tenga alguna clase de unidad y coherencia.

De cualquier modo, el pasaje nos cuenta que el ser sobrenatural cuya realidad es la explicación de la existencia de este mundo era «bueno». Y debemos tener presente que, para todo platónico, nada participa en ningún grado de la naturaleza o esencia que expresa la palabra «bueno» salvo en la medida en que es autosuficiente. En el mismo *Timeo*, la excelencia, según su propio uso, incluso la del mundo creado, consiste en una especie de autosuficiencia relativa y física; el universo material fue «planeado de tal modo que todos sus procesos activos y pasivos ocurrieran en su interior y siendo él su propio agente, puesto que quien lo construyó estimaba

que sería mejor siendo autosuficiente que si necesitaba de otras cosas»[38]. La «mejor alma», según *éste* principio platónico, indudablemente, no sería la mejor si necesitara, para su propia existencia, excelencia o felicidad, de cualquier cosa distinta de sí misma. Sin embargo, cuando se pone a contarnos la razón de ser de este mundo, Platón invierte exactamente el significado esencial del «bien». En parte, sin duda, saca partido de la doble significación de la palabra tanto en la lengua griega como en el uso moderno. Pero la metáfora que utiliza para hacer la transición sugiere que intentaba reconciliar los dos sentidos y, en realidad, deducir el uno del otro. Un ser autosuficiente que está eternamente realizado, cuya perfección está más allá de toda posibilidad de aumento o disminución, *no podría* tener «envidia» de nada distinto de sí mismo. Su realidad no podría ser ningún impedimento para la realidad, a su manera, de otros seres distintos de él tanto en existencia como en clase y excelencia; todo lo contrario, de no producirlos de algún modo, le faltaría un elemento positivo de la perfección, no sería tan perfecto como su misma definición implica que es. Y de este modo, haciendo el supuesto tácito y crucial de que la existencia de muchas entidades no eternas, no inmateriales y alejadas de lo perfecto, era inherentemente deseable, Platón encuentra en su Absoluto ultramundano, en la Idea del Bien mismo, la razón de que el Absoluto no exista sólo mediante una audaz inversión lógica, la noción de Perfección Autosuficiente se convertía —sin perder ninguna de sus implicaciones originales— en la noción de Fecundidad Autotrascendente. El Uno incorpóreo e intemporal se convertía en la razón lógica, así como en la fuente dinámica, de la existencia de un universo temporal, material y extremadamente múltiple y abigarrado. La proposición *omne bonum est diffusivum sui* —según la fórmula me-

dieval— hace entonces su aparición como axioma metafísico. Con esta inversión, se introducía en la filosofía y la teología europeas una combinación de ideas que durante siglos iba a dar origen a los conflictos internos más característicos, a las corrientes lógica y emocionalmente enfrentadas que son el sello distintivo de su historia: la concepción de (al menos) Dos-Dioses-en-Uno, de una consumación divina que sin embargo *no* era completa en sí misma, puesto que no podía ser ella misma sin la existencia de otros seres distintos de ella e inherentemente incompletos; de una Inmutabilidad que precisa y se expresa a sí misma en el Cambio; de un Absoluto que, sin embargo, nunca fue un verdadero absoluto, puesto que estaba vinculado, al menos por implicación y causación, a seres cuya naturaleza no era *su* naturaleza y cuya existencia y perpetua transitoriedad eran antitéticas de su permanencia inmutable. La dialéctica mediante la cual llega Platón a esta combinación puede sonar a muchos oídos modernos poco convincente y esencialmente verbalista, y su resultado no mucho mejor que una contradicción; pero no lograremos entender una parte grande e importante de la posterior historia occidental de las ideas si ignoramos el hecho de que precisamente esta dialéctica dual ha dominado el pensamiento de muchas generaciones, e incluso con mayor fuerza en los tiempos medievales y modernos que en los antiguos.

La respuesta a la segunda pregunta —¿*Cuántas* clases de seres imperfectos y temporales debe contener este mundo?— sigue la misma dialéctica: *todas* las clases posibles. La «mejor alma» no podía negar la existencia a nada de lo que concebiblemente pudiera poseerla y «deseaba que todas las cosas se parecieran a ella tanto como fuese posible». En este caso, «todas las cosas» podría significar coherentemente para Platón nada menos que las contrapartidas sensibles de cada una

de las Ideas; y, como recuerda Parménides, en el diálogo que lleva su nombre (130c, e), al joven Sócrates, en este Mundo de las Ideas están las esencias de todas las formas de las cosas, incluso de las cosas despreciables, ridículas y molestas. En el *Timeo*, es cierto, Platón habla sobre todo de los «seres vivos» o «animales»; pero con respecto a éstos, al menos, insiste en la necesidad de la completa traducción de todas las posibilidades ideales a la realidad fáctica. No debe «pensarse», dice, «que el mundo fue hecho a semejanza de ninguna Idea que sea meramente parcial; pues nada incompleto es hermoso. Debemos suponer más bien que es la perfecta imagen del todo del que forman parte todos los animales, tanto en cuanto individuos como en cuanto especies. Pues el modelo del universo contiene dentro de sí las formas inteligibles de todos los seres exactamente igual que este mundo nos abarca a nosotros y a todas las demás criaturas visibles. Pues la Deidad, al desear hacer este mundo igual que el más bello y más perfecto de los seres inteligibles, forjó un ser vivo visible que contuviera en sí a todos los demás seres vivos de la misma naturaleza», que es temporal y sensible. Hay un pasaje del *Timeo* que parece implicar que en el mundo inteligible existen Ideas incluso de los individuos, o en todo caso de los universales más particularizados, aquéllos que, en virtud del número de sus cualidades distintivas, se parecen todo lo posible a los individuos: de ese modelo perfecto y eterno, dice Platón, «los otros seres vivos [es decir, sus "Formas"] son, individual y genéricamente, partes; y a este modelo se parece el cosmos más que a cualquier otra cosa»[39]. Puesto que el universo creado es una réplica exhaustiva del Mundo de las Ideas, Platón sostiene que sólo puede haber una creación; comprende la copia «de todas las demás criaturas inteligibles» y, por tanto, por así decirlo, nada sobra del modelo

con lo que conformar un segundo mundo. Así, en forma de mito, se cuenta la historia de la sucesiva creación de las cosas. Después de haber generado toda la serie de los seres inmortales, el Demiurgo se da cuenta de que los mortales siguen sin crear. Eso no puede ser; si le faltan aunque sólo sean ésos, el universo estará defectuoso, «puesto que no contendría todas las clases de criaturas vivas, como debe para estar completo». Entonces, con objeto de que «el Todo sea realmente Todo», el Creador encarga a las divinidades menores, a las que ya les ha dado el ser, la tarea de crear las distintas clases de criaturas mortales. Y así «el universo se llenó por completo de seres vivos, mortales e inmortales», y de ahí que se convirtiera en «un Dios sensible, que es la imagen del inteligible: el mayor, el mejor, el más bello, el más perfecto». En resumen, el Demiurgo de Platón actúa literalmente según el principio por el que la lengua normal se ve obligada a expresar no sólo la tolerancia universal, sino la comprensiva aprobación de la diversidad: utiliza todas las clases para formar un mundo.

Incluso si Platón no hubiera dado esta forma teológica a su respuesta a la pregunta sobre cuántos modos de ser debe contener el universo, es difícil que no hubiera llegado a la misma conclusión por otras razones. Pues lo contrario hubiera sido admitir que, de todo el ámbito de las Ideas, sólo una limitada selección habría tomado forma corporal sensible. Pero eso, podemos estar bien seguros, le hubiera parecido una extraña anomalía. Si algunas esencias eternas tienen contrapartidas temporales, es de presumir que a todas les ocurra lo mismo, que forme parte de la naturaleza de las Ideas el manifestarse en existencias concretas. De no ser así, la conexión entre los dos mundos hubiera parecido incomprensible y la constitución del cosmos, en realidad, del reino

de la propia esencia, hubiera resultado algo azaroso y arbitrario. Y tal supuesto era absolutamente contrario a la forma de pensar de Platón.

Este extraño y fecundo teorema de la «completud» de la realización de las posibilidades conceptuales en la realidad es el que, en conjunción con otras dos ideas que habitualmente lleva asociadas y que en general se consideran implícitas en él, constituye el tema central de estas conferencias. Que yo sepa, nunca se le ha diferenciado con un nombre adecuado[40]; y, a falta de éste, su identidad en los distintos contextos y las diversas menciones parece haber escapado con frecuencia a la percepción de los historiadores. Lo denominaré el principio de la plenitud, pero utilizaré el término para abarcar un campo de deducciones mayor que el que Platón saca de las mismas premisas; es decir, no sólo la tesis de que el universo es un *plenum formarum*, donde el ámbito de la diversidad concebible de las *clases* de seres vivos está exhaustivamente ejemplificado, sino también otras deducciones hechas a partir del supuesto de que ninguna potencialidad genuina del ser puede quedar incompleta, de que la amplitud y la abundancia de la creación deben ser tan grandes como la capacidad de un Origen «perfecto» e inagotable, y que el mundo es mejor conforme más cosas contenga. Antes de pasar al examen de las posteriores aventuras y alianzas de este principio, debemos señalar dos implicaciones latentes en su primera enunciación por Platón.

1) En la dualidad de tendencias metafísicas que, como acabamos de ver, caracteriza al platonismo iba implícita la correspondiente inversión de la escala de valores de Platón; si bien sólo más adelante se sacarán todas sus consecuencias. Se afirmaba que el Mundo Intelectual era deficiente sin el sensible. Dado que un Dios sin el suplemento de la naturale-

za, con toda su diversidad, no sería «bueno», de ahí se sigue que no sería divino. Y con estas proposiciones el símil de la Caverna de *La república* resultaba implícitamente anulado, si bien Platón parece no haberse dado nunca cuenta. El mundo de los sentidos ya no puede describirse adecuadamente, salvo con incoherencia, como un vano chisporroteo de sombras sin sustancia, al mismo tiempo alejadas del bien y de la realidad. No sólo es el propio sol quien produce la caverna, y el fuego, y las formas movedizas, y las sombras, y quienes las contemplan, sino que al hacerlo pone de manifiesto una propiedad de su propia naturaleza, no menos esencial —y pudiera parecer que incluso más sobresaliente— que la pura radiación a la que ningún ojo terrenal puede mirar de frente. Las sombras eran tan necesarias para el Sol de los cielos intelectuales como el Sol para las sombras; y aunque opuestas a él en cualidad y distintas de él en su ser, su existencia era la misma consumación de la perfección del Sol. Todo el reino de la esencia, implícitamente, carecía de lo que era indispensable para su significación y valor en la misma medida en que carecía de corporalidad. Y no hay, desde el punto de vista lógico, gran distancia entre esto y la posterior concepción en que la alegoría de la Caverna se invertía exactamente: ahora el Mundo de las Ideas se convierte en algo sin sustancia, en un *mero* modelo que, como todos los modelos, sólo tiene valor cuando recibe una concreción, en un orden de «posibles» con una entidad tenue y exigua en una especie de Reino de las Sombras antemundano, hasta conferírseles la gracia de la existencia. Entonces, podríamos preguntarnos, ¿por qué debe la mente del hombre ocuparse, sea por contemplación o por placer, de estas Formas de las cosas, desnudas, abstractas e inmutables, por qué debe habitar entre las sombras cuando tiene frente a sí las realidades sensibles con

todas sus particularidades pletóricas y ella misma participa de ese modo más rico del ser? Pero aunque no llevemos tan lejos la inversión del esquema original de las cosas según Platón, en último término resulta fácil descubrir, en la lógica de este pasaje del *Timeo*, apoyos a favor de la convicción de que la ocupación propia del cavernícola son las sombras de su caverna. Pues si debiera intentar abandonar la sombría región que se le ha asignado y dirigirse hacia los campos soleados del exterior, estaría oponiéndose (se podría y debería argumentar) a la Causa Universal, al dejar vacante un lugar de ese orden general cuando el principio de plenitud exige que estén cubiertos todos los lugares posibles.

2) Esta expansividad o fecundidad del Bien, además, como claramente da a entender Platón, no es consecuencia de ningún acto electivo, libre y arbitrario, del Creador personal del mito; es una necesidad dialéctica. La Idea del Bien es una realidad necesaria; no puede ser de otra forma que como implica su esencia; y por tanto, en virtud de su propia naturaleza, necesariamente debe engendrar existentes finitos. Y el número de clases de éstos está igualmente predeterminado por la lógica; el Absoluto no sería lo que es si diera lugar a algo distinto de un mundo completo en el que el «modelo», es decir, la totalidad de las Formas ideales, se trasladara a realidades concretas. De ahí se sigue que todas las cosas sensibles que existen, existen porque —las cosas o en todo caso sus clases— no pueden sino existir y ser precisamente lo que son. Esta deducción, es cierto, no la hace del todo el propio Platón; pero puesto que aparece de manera inmanente en el *Timeo*, fue él quien legó a la teología y la metafísica posteriores uno de sus problemas más persistentes, más desazonantes y más prolíficos en polémicas. El principio de plenitud llevaba latente una especie de determinismo cósmico ab-

soluto que alcanza su definitiva formulación sistemática y aplicación práctica en la *Ética* de Spinoza. La perfección del Ser Absoluto debe ser un atributo intrínseco, una propiedad inherente, de la Idea de ese ser; y puesto que el ser y los atributos de todas las demás cosas derivan de esta perfección, dado que están lógicamente implícitos en ella, no hay lugar para ninguna contingencia en ninguna parte del universo. La bondad de Dios —en el lenguaje de la religión— es una bondad restrictiva; en palabras de Milton, Dios no tiene «libertad para crear o no crear», ni libertad para elegir ciertas clases de seres posibles como recipientes del privilegio de la existencia, en tanto se la niega a otros. Y puesto que las características de cada uno de estos seres también son inherentes, según los principios platónicos, a su Idea eterna —precisamente en cuanto esa posibilidad distintiva del ser cuya realización es el ser— no es concebible que ni Dios ni las criaturas hayan podido ser o hacer nada distinto de lo que son y hacen. Pero aunque las concepciones fundamentales del *Timeo* habrían de convertirse en axiomáticas para la mayor parte de la filosofía medieval y de los primeros tiempos modernos, en la mentalidad occidental ha habido una constante resistencia a sus consecuencias, como es notorio. Los razonamientos con que se ha manifestado esta resistencia y los motivos que la alentaban todavía no nos conciernen.

El proceso de inversión del platonismo no tiene cabida en el sistema de Aristóteles. Cierto que hay en éste mucho menos temperamento ultramundano que en Platón. Pero su Dios no genera nada. Excepto por los escasos deslices en las formas del lenguaje ordinario, Aristóteles se apega coherentemente a la noción de autosuficiencia como atributo esencial de la deidad; y ve que imposibilita el tipo de dependencia de los otros que implicaría la necesidad interna de crear-

los. Es cierto que esta Perfección Inmóvil es para Aristóteles la causa de todo movimiento y, podría parecer (aunque en este punto hay una dualidad en las ideas aristotélicas), de toda la actividad de los seres imperfectos; pero solamente es su causa última[41]. La bienaventuranza de que disfruta Dios en su interminable autocontemplación es el Bien que todas las demás cosas anhelan y, en diversas maneras y medidas, persiguen. Pero el Motor Inmóvil no es la razón del mundo; su naturaleza y existencia no explican por qué las demás cosas existen, por qué hay el número que hay de ellas, ni por qué los modos y grados de disminución con respecto a la divina perfección son tan variados. Por tanto, no puede proporcionar un fundamento al principio de plenitud. Y ese principio, de hecho, es formalmente rechazado por Aristóteles en la *Metafísica*: «no es necesario que todo lo que es posible deba existir en la realidad»; y «es posible que aquello que posee potencia no la realice»[42].

Por otra parte, en Aristóteles encontramos la emergencia de otra concepción —la de la continuidad— que estaba destinada a fundirse con la doctrina platónica de la necesaria «completud» del mundo. En realidad, Aristóteles en absoluto formuló la ley de la continuidad con la generalidad que más adelante se le otorgaría. Pero legó a sus sucesores, y sobre todo a sus posteriores admiradores medievales una definición del continuo: «Se dice que las cosas son continuas siempre que tienen un único y mismo límite cuando se superponen y lo poseen en común»[43]. Aristóteles sostuvo que todas las cantidades —líneas, superficies, sólidos, movimientos y, en general, el tiempo y el espacio— deben ser continuas y no discretas[44]. Que, de manera similar, las diferencias cualitativas entre las cosas deben constituir series continuas o lineales no lo afirma con la misma precisión, y aún menos el que

constituyen una única serie constante. Sin embargo, es el responsable de la introducción del principio de continuidad en la historia natural. En realidad, no sostuvo que todos los organismos puedan ordenarse según una secuencia de formas ascendentes. Vio claramente —lo cual, desde luego, no exige gran perspicacia para verlo— que los seres vivos se diferenciaban entre sí de muchas maneras cualitativas (en hábitat, en las formas externas, en la estructura anatómica, en la presencia o ausencia o grado de desarrollo de los concretos órganos y funciones, en sensibilidad e inteligencia); en apariencia, vio también que no existe una correlación ordenada entre estos modos de la diversidad, que una criatura puede considerarse «superior» a otra en cierto tipo de caracteres al mismo tiempo que es inferior con respecto a otros. Por tanto, cabe pensar, no trató de articular un esquema clasificatorio único y excluyente ni siquiera de los animales. No obstante, toda división de las criaturas en nombre de cualquier concreto atributo da lugar, manifiestamente, a una serie de clases lineales. Y tales series, observó Aristóteles, tienden a mostrar una progresiva transformación de las propiedades de una clase en las de la siguiente, en lugar de un corte abrupto. La naturaleza se niega a conformarse según nuestro deseo de claras líneas de demarcación; ama las zonas crepusculares, donde las formas que las habitan, si hay que clasificarlas, deben asignarse a dos clases distintas al mismo tiempo. Y esta insensible gradación resulta sobre todo manifiesta precisamente en esos puntos donde el lenguaje vulgar implica la presencia de contrastes profundos y bien definidos. La naturaleza, por ejemplo,

> pasa tan gradualmente de lo inanimado a lo animado que su continuidad hace indistinguibles las fronteras entre ambos; y existe una clase intermedia que

> pertenece a ambos órdenes. Pues las plantas van inmediatamente después de los seres inanimados; y las plantas difieren entre sí por el grado en que parecen participar de la vida. Pues, tomada en conjunto, la clase parece, en comparación con otros cuerpos, estar sin ninguna duda animada; pero en comparación con los animales, resulta inanimada. Y la transición de las plantas a los animales es continua; pues cabe preguntarse si ciertas formas marinas son plantas o animales, puesto que muchas de ellas están pegadas a las rocas y perecen si se las separa[45].

La existencia de «zoofitos» continuó siendo durante siglos el ejemplo favorito e infinitamente repetido de la verdad del principio de continuidad en biología. Pero Aristóteles encontró otros muchos ejemplos de tal continuidad, en clasificaciones basadas en otros criterios. Por ejemplo, es posible distinguir los animales por el hábitat —lo que en la Edad Media habría de parecer una distinción muy significativa— entre los de la tierra, los del aire y los de las aguas; pero no se pueden colocar todas las clases reales dentro de los límites de una u otra de estas divisiones. «Las focas son en ciertos sentidos animales terrestres y en otros animales marinos», y los murciélagos son «intermedios entre los animales que viven en el suelo y los animales que vuelan, y por tanto no puede decirse que correspondan a ambas clases ni a ninguna de las dos». Asimismo, de los mamíferos no puede decirse que todos sean cuadrúpedos ni bípedos, estando esta última clase representada sólo por el hombre; pues «el mono participa tanto de la naturaleza del hombre como de la del cuadrúpedo», por lo que no pertenece a ninguna de las clases ni a ambas[46].

Veremos que hubo una contradicción esencial entre dos aspectos de la influencia de Aristóteles sobre el pensamiento posterior, y en especial sobre el método lógico, no simplemente de la ciencia, sino del razonamiento cotidiano. No hay muchas diferencias en los hábitos mentales más significativas que la que se da entre la costumbre de pensar en conceptos bien definidos y discretos y la de pensar en términos de continuidad, de sombreados infinitamente matizados de todo transformándose en todo, de la superposición de esencias, de tal modo que toda noción de especie llega a parecer un artificio mental verdaderamente inaplicable a la abundancia, a la —digámoslo así— universal superposición del mundo real. Ahora bien, así como los escritos de Platón han sido las principales fuentes tanto de la ultramundaneidad como de lo contrario en la filosofía occidental, la influencia de Aristóteles ha inspirado dos tipos diametralmente opuestos de lógica consciente o inconsciente. Muchas veces se le considera, me creo, el gran representante de una lógica basada en el supuesto de la posibilidad de las delimitaciones claras y las clasificaciones rigurosas. Hablando de lo que él denomina la «doctrina de los géneros determinados y las especies indivisibles» de Aristóteles, W. D. Ross ha señalado que ésta era la conclusión a que le había conducido, principalmente, su «escrupulosa atención a los hechos observables». No sólo en las especies biológicas, sino también en las formas geométricas; «en la división de los triángulos, por ejemplo, en equiláteros, isósceles y escalenos, encontró pruebas de las rígidas clasificaciones de los objetos naturales»[47]. Pero esto sólo es la mitad de la historia de Aristóteles; y es discutible que sea la mitad más importante. Pues es igualmente cierto que fue el primero en plantear las limitaciones y peligros de las clasificaciones y el desacuerdo entre la naturaleza a esas tajantes di-

visiones que tan indispensables son para el lenguaje y tan útiles para nuestras operaciones mentales ordinarias. Y los mismos términos y ejemplos que utilizaron un centenar de autores posteriores, hasta llegar a Locke y Leibniz, y aún después, demuestran que no hacen sino repetir las formulaciones aristotélicas de esta idea.

El principio de continuidad puede deducirse directamente del principio platónico de plenitud. Si entre dos especies naturales dadas hay teóricamente un posible tipo intermedio, ese tipo debe actualizarse; y así sucesivamente *ad indefinitum*; de lo contrario, habría lagunas en el universo, la creación no sería tan «completa» como debiera, y eso conllevaría la inadmisible consecuencia de que su Origen o Autor no sería «bueno», en el sentido que recibe el adjetivo en el *Timeo*.

Hay en los diálogos platónicos ocasionales insinuaciones de que las Ideas, y por tanto sus contrapartidas sensibles, no tienen todas igual rango metafísico o excelencia; pero esta concepción, no sólo de las existencias, sino también de las esencias como algo jerárquicamente ordenado, sólo es en Platón una vaga inclinación, no una doctrina específicamente formulada. A pesar de su reconocimiento de la multiplicidad de los posibles sistemas de clasificación de la naturaleza, fue Aristóteles quien principalmente sugirió a los naturalistas y filósofos de los tiempos posteriores la idea de clasificar todos los animales (por lo menos) en una única *scala naturae* ordenada según el grado de «perfección». Como criterio de orden de esta escala, a veces utiliza el grado de desarrollo de la descendencia en el momento de nacer; de ahí resultaban, en su concepción, once grados generales, con el hombre en la cima y los zoofitos en el fondo[48]. En *De Anima* se propone otra ordenación jerárquica de todos los organismos, destinada a tener mayor influencia sobre la posterior filosofía e

historia natural. Se basaba en las «potencias del alma» que poseían, desde la vegetativa, a que estaban limitadas las plantas, hasta la racional, que es la característica del hombre «y posiblemente de otra clase superior a él», poseyendo cada una de orden superior todas las facultades de las inferiores en la escala y la adicional diferencia de una propia[49]. Ambos esquemas, tal como los desarrolló el propio Aristóteles, constituían una serie compuesta únicamente de un pequeño número de las grandes clases, cuyas subespecies no necesariamente eran susceptibles de una similar alineación. Pero en la metafísica y en la cosmología de Aristóteles había ciertas concepciones mucho menos concretas que podían utilizarse para lograr una ordenación de todas las cosas según un único orden de excelencia. Todo, con la excepción de Dios, contiene «privación» en alguna medida. Hay, en primer lugar, en su «naturaleza» genérica o esencia, «potencialidades» que, en cada estado dado de la existencia, no están realizadas; y hay niveles superiores a cada ser que, en virtud del concreto grado de privación que lo caracteriza, éste es constitutivamente incapaz de alcanzar. De modo que «todas las cosas individuales pueden graduarse según el grado en que están corrompidas por la [mera] potencialidad»[50]. Esta vaga noción de una escala ontológica habría de combinarse con las más comprensibles concepciones de las jerarquías zoológicas y psicológicas que había propuesto Aristóteles; y de este modo lo que yo llamaré el principio de gradación unilineal se agregó a los presupuestos de completud y continuidad cualitativa de las formas existentes en la naturaleza.

El resultado fue la concepción de un plan y estructura del mundo que, durante la Edad Media y hasta finales del siglo XVII, aceptarían sin discutirlo muchos filósofos, la mayoría de los científicos y, de hecho, la mayor parte de los hombres

educados: la concepción del universo como la «Gran Cadena del Ser», compuesta por una inmensa o bien —según la estricta, pero rara vez aplicada con rigor, lógica del principio de continuidad— por un infinito número de eslabones que ascendían en orden jerárquico desde la clase más ínfima de lo existente, que escapaba por muy poco a la no existencia, pasando por «todos los posibles» grados, hasta el *ens perfectissimum*; o bien, en una versión algo más ortodoxa, hasta la clase más elevada posible de criatura, cuya disparidad con respecto al Ser Absoluto se suponía infinita; y todas ellas se distinguían de la inmediatamente superior y de la inmediatamente inferior en el «mínimo posible» grado de diferencia. De nuevo a manera de anticipación, permítaseme citar, de las muchas posibles, dos o tres expresiones poéticas de estas ideas. En el siglo XVII, tanto el principio de plenitud como el de continuidad encontraron expresión en las metáforas, característicamente audaces y promiscuas, de George Herbert:

> Las criaturas no saltan, sino que componen una fiesta. / Donde todos tus huéspedes se sientan juntos y no falta nada. / Las ranas casan el pescado y la carne; los murciélagos, los pájaros y las bestias; / las esponjas, lo insensible y lo sensible; las minas, la tierra y las plantas[51].

En el siglo siguiente, en un pasaje que, confío, conocen todos los escolares, Pope enuncia la principal premisa de su argumento —es decir, del argumento habitual— en favor del optimismo, resumiendo los principios de plenitud y continuidad en dos limpios pareados:

> De los sistemas posibles se reconoce / que la infinita sabiduría debe crear el mejor;

y:

> … todo debe estar lleno o bien no es coherente, / y todo lo que se eleva, se eleva en su justa medida.

Del cuadro resultante de todas las cosas. Pope deduce una moraleja —muy del gusto de la mentalidad del siglo XVIII— a la que tendremos ocasión de volver.

> ¡La vasta cadena del ser! que comienza en Dios, / Ordena lo etéreo, lo humano, el ángel, el hombre, / La bestia, el pájaro, el pez, el insecto, lo que el ojo no puede ver, / Ni la lente puede alcanzar; desde el Infinito hasta ti, / Desde ti hasta la nada. A los poderes superiores / Seguiríamos de cerca nosotros, así como los inferiores lo hacen tras los nuestros; / O bien la entera creación dejaría un vacío, / Por donde, roto un escalón, la gran escala se destruiría; / En la cadena de la Naturaleza, al romperse un eslabón, / Sea el décimo o el que hace diez mil, la cadena igualmente se rompe.

La consecuencia de la eliminación de un sólo eslabón de la serie, prosigue observando Pope, sería la disolución general del orden cósmico; al dejar el mundo de estar «completo», dejaría de ser «coherente» en todos los sentidos. Traigo aquí pasajes tan conocidos con la principal intención de recordarles que el *Ensayo sobre el hombre (Essay on man*) también es, en parte, una nota a pie de página a Platón. James Thomson, en *Las estaciones (The Seasons*), se extendió algo menos sobre el tema: «¿Ha visto alguien…?», pregunta con redundancia, puesto que toda persona instruida de la época se suponía familiarizada con la cuestión.

> ¿Ha visto alguien / La poderosa cadena del ser, que desciende / Desde la Infinita Perfección hasta la orilla / De la lúgubre nada, ¡el abismo desolado! / Donde el asombrado pensamiento, reculando con horror, retrocede?

Pero la Cadena del Ser, por supuesto, no era únicamente motivo para rapsodias poéticas como las anteriores. No sólo en la metafísica técnica, sino en las también ciencias, la Cadena —o el grupo de principios con que estaba forjada— iba a tener consecuencias de gran peso histórico. Así, por ejemplo, un estudioso especializado en la historia de la ciencia clasificatoria ha señalado el decisivo papel desempeñado por los principios de gradación y continuidad en la biología del Renacimiento:

> Mediante estos asertos [de Aristóteles] quedaba establecido, desde los mismos comienzos de la historia natural, un principio que durante mucho tiempo se mantuvo vigente: que, según éstos, los seres vivos están vinculados unos a otros por afinidades paulatinamente graduadas. [...] De este modo, dos ideas de la ciencia aristotélica —muy diferentemente elaboradas y, en verdad, bastante laxamente conectadas entre sí— fueron recibidas como legado por la historia natural del Renacimiento. Una era la idea de la jerarquía de los seres; un dogma filosófico que la teología cristiana, siguiendo al neoplatonismo, había convertido muchas veces en tema de una interpretación del universo esencialmente especulativa. [...] La otra era el postulado de que las transiciones entre las cosas naturales son imperceptibles y casi continuas. Esto último, aunque pueda parecer de menor significación metafísica, tenía, para provecho de los naturalistas, la gran ventaja de permitir una verificación al menos aparentemente fácil mediante el examen de los objetos sensibles reales. Además, esto no impedía que, al mismo tiempo, se extrajera de la enseñanza escolástica un axioma que parecía conferir a este principio una necesariedad racio-

nal: a saber, que en la ordenada disposición del mundo no puede haber ninguna «laguna» ni «dispersión» entre las «formas»[52].

Aunque los ingredientes de este complejo de ideas procedan de Platón y Aristóteles, donde primero aparecen totalmente organizadas en un esquema general coherente de las cosas es en el neoplatonismo. La dialéctica de la teoría de la emancipación es, esencialmente, una elaboración y ampliación de los pasajes del *Timeo* que anteriormente hemos citado; es, en suma, un intento de deducir la necesaria validez del principio de plenitud, con el que se funden definitivamente los principios de continuidad y gradación. Aun con mayor claridad en Plotino que en Platón, la necesidad de la existencia de este mundo, con todas sus multiplicidades e imperfecciones, se deduce a partir de las propiedades de una ultramundaneidad rigurosa y un Absoluto completamente autosuficiente.

> El Uno es perfecto porque no persigue nada, y no posee nada, y no tiene necesidad de nada; y al ser perfecto, se desborda, y de este modo su superabundancia produce lo Otro[53]. [...] Siempre que alguna cosa alcanza su perfección, vemos que no puede seguir siendo la misma, sino que engendra y crea otras cosas. No sólo los seres que tienen la facultad de elegir, sino que también aquéllos que por naturaleza son incapaces de elección, envían hacia el exterior tanto de sí mismos como les es posible: así, el fuego emite calor y la nieve frío y las drogas actúan sobre otras cosas. [...] Entonces, ¿cómo podría el Ser Perfectísimo y Bien Primero permanecer encerrado en sí mismo, como si fuera celoso o impotente, siendo la potencia de todas las co-

sas? [...] Por tanto, algo tenía que ser engendrado por él[54].

Y esta generación de lo Múltiple a partir de lo Uno no podía tener final mientras quedase por realizar una sola variedad posible de ser en la serie descendente. Cada hipóstasis «producirá algo inferior a sí misma»; a la «inefable» potencia generadora «no podemos imputarle ninguna detención, ningún límite de repugnancia celosa; se exteriorizará constantemente, hasta alcanzar los últimos confines de lo posible. Todas las cosas han llegado a nacer en razón de la infinitud de ese poder que ha sacado a la luz, desde sí mismo, todas las cosas y que no puede sufrir que ninguna de ellas quede desheredada. Pues nada había que les impidiera a todas ellas participar de la naturaleza del Bien, en la medida en que cada una es capaz de hacerlo»[55].

Las primeras etapas de este proceso descendente comenzaron en el Mundo Inteligible y no tienen nada que ver con el tiempo ni con los sentidos; pero la tercera de las hipóstasis eternas, el Alma Universal, es el progenitor inmediato de la naturaleza; pues también ésta es incapaz de «permanecer en sí misma», sino que, «volviendo primero la vista hacia aquello de lo que procedía, de este modo se llena por completo» —esto es, por así decirlo, se impregna de todas las Ideas que constituyen la sustancia de la hipóstasis inmediatamente anterior o Razón— «y luego sigue avanzando en la dirección opuesta, genera una imagen de sí misma», a saber, «las naturalezas sensitivas y vegetativas» (es decir, los animales y las plantas). Así que «el mundo es una especie de Vida que se extiende sobre un inmenso espacio, en el que cada una de las partes tiene su propio lugar dentro de la serie, todas ellas distintas y, no obstante y al mismo tiempo, continuas, y lo

precedente nunca queda por completo absorbido en lo que le sigue»[56].

La Escala del Ser, pues, tal como implica el principio de la expansividad de la autotrascendencia del «Bien», se convierte en la concepción esencial de la cosmología neoplatónica. Cuando, por ejemplo, Macrobio, a comienzos del siglo v, a guisa de comentario de la obra de Cicerón, nos presenta un compendio en latín de gran parte de la doctrina de Plotino, resume esta concepción en un conciso pasaje que probablemente fue uno de los principales vehículos por los que se transmitió a los autores medievales; y emplea dos metáforas —la de la cadena y la de la serie de espejos— que habrían de repetirse durante siglos como expresiones figuradas de esta concepción.

> Puesto que del Dios Supremo surge el Espíritu, y del Espíritu el Alma, y puesto que ésta a su vez crea todas las cosas posteriores y las completa a todas con la vida, y puesto que esta única radiación ilumina a todos y se refleja en todas las cosas, como una única cara se reflejaría en muchos espejos colocados en serie; y puesto que todas las cosas se suceden según una sucesión continua, degenerando progresivamente hasta el último fondo de la serie, el observador atento descubrirá una conexión entre las partes, desde el Dios Supremo hasta las últimas escorias de las cosas, mutuamente ligadas entre sí y sin ninguna brecha. Y ésta es la cadena de oro de Homero, que Dios, dice él, descolgó desde los cielos hasta la tierra[57].

La generación de los grados inferiores de seres, o bien de todos los seres «posibles», directamente por obra del Alma de la Naturaleza, y en último término por el Absoluto, como veremos, es considerada por los neoplatónicos una necesidad

lógica. Plotino, sin duda, se resiste a aplicar el término «necesidad» y, de hecho, cualquier otro término concreto al Uno; del objeto superior del pensamiento tal predicado se puede a la vez afirmar y negar, lo mismo que en el caso de sus opuestos, como libertad y contingencia. Pero, pese a esta característica sutilidad, toda la dialéctica neoplatónica propende a oponerse a la concepción de una volición arbitraria y de una selección caprichosamente limitada entre las posibilidades del ser, lo que iba a desempeñar una gran función en la historia de la teología cristiana. Ni el Absoluto ni el Alma Cósmica serían para nuestro pensamiento lo que debemos considerar que son, según los principios neoplatónicos más fundamentales, a saber, «buenos» en sus respectivos grados, a menos que también fueran generadores hasta un extremo sólo limitado por el carácter lógico del sistema de las Ideas eternamente contempladas por la segunda hipóstasis, la Razón Universal. «¿Es por la mera voluntad del ser que reparte a todos las distintas fortunas», se pregunta Plotino, «por lo que existen las desigualdades entre ellos?». «De ninguna manera», se responde; «era necesario de acuerdo con la naturaleza de las cosas que fuese así»[58].

En este supuesto de la necesidad metafísica y en el valor esencial de la realización de todas las formas concebibles del ser, desde el más alto hasta el más bajo, está evidentemente implícito el fundamento de una teodicea; y en los escritos de Plotino y de Proclo encontramos ya, plenamente explícitos, las palabras claves y los razonamientos a los que King y Leibniz y Pope y una multitud de autores menores darán nuevo curso en el siglo XVIII. La misma fórmula optimista, sobre la que Voltaire volcará su ironía en el *Cándido*, era plotiniana; y la razón que da Plotino para sostener que éste es el mejor de los mundos posible es que está «lleno»: «toda la tierra es-

tá llena de una diversidad de seres vivos, mortales e inmortales, y está repleta de ellos hasta los mismos cielos». Quienes suponen que el mundo podría estar mejor conformado, lo suponen porque no logran entender que el mejor mundo debe contener todo el mal posible, es decir, todos los grados concebibles de privación del bien, que Plotino presupone que es la única significación que puede darse al término «mal».

> Quien encuentra faltas en la naturaleza del universo no sabe lo que dice ni tampoco adónde le conduce su arrogancia. La razón es que los hombres no conocen los sucesivos grados del ser, primero, segundo, tercero, etcétera, que se suceden hasta alcanzar el último. [...] No podemos exigir que todo sea bueno, ni quejarnos precipitadamente porque eso no es posible[59].

Las diferencias cualitativas se tratan como necesariamente equivalentes a las diferencias de excelencia, a la diversidad de rangos dentro de una jerarquía.

Si ha de haber una multiplicidad de formas, ¿cómo podrá ser una cosa peor a menos que otra sea mejor o bien ser mejor a menos que otra sea peor? [...] Quienes quieren eliminar del universo lo peor, eliminarían a la misma Providencia[60]...

Es la Razón [cósmica] la que, de acuerdo con la racionalidad, crea las cosas que llamamos malas, puesto que no desea que todas las cosas sean igualmente buenas. [...] Así pues, la Razón no hace sólo dioses, sino en primer lugar dioses, luego espíritus, la segunda naturaleza, y luego hombres, y luego animales, según una serie continua; y no por envidia, sino porque su naturaleza racional contiene una diversidad intelectual. Pero nosotros somos como los hombres que, al saber poco de pintura, acusan al artista de que no todos los colores de su cuadro son hermosos, sin darse cuenta de que da a cada parte lo que le corresponde. Y las ciudades que tienen los

mejores gobiernos no son aquéllas en las que todos los ciudadanos son iguales. Somos como aquél que se quejaba de una tragedia porque incluía, entre sus personajes, no sólo héroes, sino también esclavos y campesinos que hablaban incorrectamente. Pero eliminar estos personajes bajos sería arruinar la belleza del conjunto; y gracias a ellos es como alcanza su acabado [literalmente: «completo», «lleno»[61]].

Un mundo racional —y ésa es la clase de mundo que implica la naturaleza del Absoluto—, pues, debe presentar todos los grados de imperfección que surgen de la concreción de las diferencias entre las criaturas mediante las limitaciones que las distinguen. Por tanto, es absurdo que el hombre reclame más cualidades de las que ha recibido; es como si exigiera que, puesto que algunos animales tienen cuernos, todos deberían tener cuernos[62]. Al hombre le ocurre, sencillamente, que es la criatura que ocupa un determinado lugar en la escala, un lugar que resulta inconcebible que estuviese vacante.

El mismo principio utiliza primordialmente Plotino cuando se ocupa del problema del sufrimiento de los animales irracionales (y por tanto exentos de pecado). Se da perfectamente cuenta de que hay violencia «entre los animales y entre los hombres una guerra perpetua, sin tregua y sin descanso»[63], pero tiene la serena seguridad de que eso es «necesario» para el bien del Todo, puesto que el bien del Todo consiste, principalmente, en la «diversidad de sus partes». «Es mejor que un animal sea devorado por otro a que nunca haya existido en absoluto»; en este caso, el supuesto tácito de que sólo podría haber existido la vida en esos términos no puede evidentemente relacionarse con una necesidad de los animales en general, sino sólo con la específica clase de los animales lógicamente posibles cuya «naturaleza» consiste

en ser devorados. Son necesarios para constituir el conjunto. La existencia de los carnívoros y de sus víctimas es indispensable para la abundancia de esa Vida cósmica cuya naturaleza consiste en «producir todas las cosas y en diversificarlas todas en su forma de existencia». El conflicto en general, añade Plotino, sólo es un caso especial y una consecuencia necesaria de la diversidad; «la diferencia llevada al máximo es oposición». Y puesto que contener y engendrar diferencias, «producir otredades», es la misma esencia de la creativa Alma del Mundo, «será necesario llevar esto a su último grado y, por tanto, producir cosas opuestas unas a otras, y no únicamente cosas diferentes hasta el punto de casi estar en oposición. Sólo así se realizará su perfección»[64].

Sin embargo, Plotino no se siente inclinado a decir que el número de seres temporales, ni el número que les corresponde en el Mundo Inteligible, sea literalmente infinito. Al igual que la mayoría de los filósofos griegos, siente una aversión estética por la noción de infinito, que es incapaz de distinguir de la de indefinido. Decir que la suma de las cosas es infinita equivale a decir que en absoluto tiene un carácter aritmético claramente determinado. Nada que sea perfecto, o bien que esté en completa posesión de su ser potencial, puede carecer de límites determinados. Además, la concepción del número infinito es en sí misma contradictoria; es, dice Plotino, repitiendo un argumento ya trillado, «contrario a la misma naturaleza del número». Por otra parte, no puede admitir que el Número Ideal, el arquetipo del aspecto numérico del mundo sensible, pueda asignarse a ningún número finito. Pues siempre podemos concebir un número mayor que cualquier número dado, pero «en el Mundo Inteligible es imposible un número mayor que el concebido» por el Intelecto divino, pues ese número es ya completo; «ningún número le es

necesario ni puede serle nunca necesario, puesto que podría ser aumentado»[65]. La postura de Plotino es esencialmente equívoca; el número de seres es al mismo tiempo finito y mayor de lo que pueda ser cualquier número finito. Se trata exactamente de la misma evasión, a que veremos recurrir a otros muchos. Pero, finito o no, según la doctrina habitual de Plotino, aunque no sea absolutamente constante, en cualquier caso, el mundo está tan «lleno» que no le falta ninguna clase de seres.

III

LA CADENA DEL SER Y ALGUNOS CONFLICTOS INTERNOS DEL PENSAMIENTO MEDIEVAL

Desde el neoplatonismo, el principio de plenitud, con el grupo de ideas que éste presupone o de él se derivan, pasó a los complejos presupuestos que configuraron la teología y la cosmología de la Cristiandad medieval. Dos hombres determinaron más que todos los demás la fórmula de este nuevo compuesto hecho con los viejos ingredientes: Agustín y el desconocido autor del siglo v de una extraña colección de escritos erróneamente atribuidos o falsificaciones pías que pasaron por obra de Dionisio, el discípulo ateniense de San Pablo. En la teología de ambos, la influencia del principio es manifiesta. Así, Agustín, al encontrar en él respuesta a la vieja pregunta «¿Por qué, cuando Dios hizo todas las cosas, no las hizo iguales?», reduce el argumento plotiniano sobre la cuestión a un epigrama de seis palabras: *non essent omnia, si essent aequalia*: «si todas las cosas fueran iguales, no existirían todas las cosas; pues la multiplicidad de las clases de cosas de que se compone el universo —primera, segunda, y así sucesivamente, descendiendo hasta las criaturas de los grados más ínfimos— no existiría». El supuesto implícito en este caso es, una vez más, manifiestamente, que literalmente todas las cosas —es decir, todas las cosas posibles— *deben* existir. Todavía más conspicuo es el principio en los escritos del Pseudo-Dionisio. Constituye la esencia de su concepción del atributo divino de «amor» o «bondad», términos antropomórficos que habitualmente significaban para él, como suele significar con frecuencia en la teología medieval, no compasión, ni alivio de los sufrimientos humanos, sino la inconmensurable e inagotable energía creadora, la fecundidad de un Absoluto que en realidad no se concibe con emociones

similares a las del hombre. En otras palabras, el «amor» de Dios de los autores medievales consiste fundamentalmente en la función creativa o generativa de la deidad antes que en la redentora o providencial: es el atributo que (en expresión absolutamente neoplatónica que Tomás de Aquino tomó del Areopagita) *non permisit manere Deum in seipso sine germine, id est sine productione creaturarum*[66]. Era un amor del que los originales beneficiarios, por así decirlo, no eran verdaderas criaturas sensibles ni agentes morales que ya existieran, sino Ideas platónicas, concebidas figuradamente como aspirantes a la gracia de la existencia real.

> El amor que crea el bien de todas las cosas, que preexiste desbordadamente en el Bien, [...] se incita a sí mismo a la creación, como conviene a la superabundancia por la que son generadas todas las cosas. [...] El Bien, al existir, extiende la bondad a todas las cosas. Pues así como nuestro sol, no por elección ni porque le preocupe, sino por el mero hecho de existir, ilumina todas las cosas, así el Bien [...] por el mero hecho de su existencia envía sobre todos las cosas los rayos de su bondad[67].

Aquí la fraseología de la primitiva concepción cristiana de un Padre de los Cielos amoroso se ha convertido en una expresión de la dialéctica del emanacionismo; y hay que notar que la necesidad interna de generar seres finitos, que de este modo se atribuye al Absoluto, se representa también como necesariamente proporcional a la propia infinita «superabundancia» del Absoluto, la cual, en consecuencia, se extiende inevitablemente a todos los demás seres.

Mucho después, Dante se hace eco de estos pasajes del Areopagita, así como de los de Macrobio, y como más de una vez han hecho tantos teólogos, repite la frase de Platón en el

Timeo: el bien no puede estar sujeto a «envidia» y, por tanto, debe ser autoexpansivo:

La divina bontà, che da sè sperne
Ogni livore, ardendo in sè sfavilla,
Sì che dispiega le bellezze eterne[68].

En su explicación de la existencia de las jerarquías angélicas es donde elabora, principalmente, Dante las consecuencias de esta concepción de la energía necesariamente expansiva de *l'Eterno Valor*. Incluso dentro de este orden único de seres, el número de los creados es infinito o bien, en todo caso, mayor que cualquier número que pueda concebir un intelecto finito.

> Tan alto esta natura está engranada / en número, que no fue por locuela ni concepto mortal nunca contada; / Y si miras aquello que revela / Daniel, advertirás que en sus millares / determinado número se cela. […] / Ve, pues, la excelsitud y la largueza / del eterno valor, que en tal manera / entre tantos espejos se despieza, / uno quedando en sí, como antes era[69].

Pero, como se dice explícitamente en otro lugar, esta necesidad creadora, inherente a la divina bondad, no se limita a la creación de una infinidad de seres espirituales. Se extiende por igual a los seres mortales y a los inmortales; la emanación de la existencia desciende desde su origen, gradualmente, pasando por todos los niveles potenciales.

> Lo inmortal y lo que es para morir / no es sino luz que aquella idea envía / que parió, amando, nuestro dulce Señor… / Aquella viva luz se abre vía / desde su foco, sin que se desuna / ni de él ni del amor que a ella se entría, / por su bondad su radiación aduna, / casi espejada, en nuestras subsistencias, / eternamente con-

servándose una. / De aquí baja a las últimas potencias / de acto en acto, de modo deviniendo / que sólo forma breves contingencias[70].

Esto es una formulación absolutamente inequívoca del principio de plenitud; pues, si ni siquiera es posible rechazar el don de la existencia a las *ultime potenze*, todavía sería menos posible hacerlo a cualquiera de las potencias que ocupan un lugar más elevado dentro de la escala. Y, dado el tipo de filosofía que Dante sigue y que toma aquí como presupuesto, toda la serie de los posibles constituía un antecedente lógico de la creación; era el programa eternamente fijado de un universo «completo», cuya creación aseguraba la «bondad» de Dios.

Sin embargo, en estos pasajes, aunque fuesen versiones poéticas de lo que habían parecido decir el Areopagita y otros muchos filósofos respetables, si bien menos citados, Dante bordea la herejía; de hecho, era imposible que ningún autor medieval utilizase el principio de plenitud sin incurrir en herejía. Pues esa concepción, al introducirse en el cristianismo, tuvo que acomodarse a principios muy distintos, procedentes de otras fuentes, que prohibían su interpretación literal; llevarla adelante, según las que parecían ser sus necesarias consecuencias, era incurrir con toda seguridad en uno u otro defecto teológico. Este conflicto ideológico no surge, en realidad, por obra de los irracionalistas extremados, representados en la Edad Media por los Escoto, Guillermo de Occam y demás, que sostuvieron que la arbitraria e inescrutable voluntad de la deidad era la única razón de todos los valores. Si se presupone que una cosa fue *hecha* buena por el mero hecho de que Dios quiso y asimismo mala o no buena porque no quiso, se está excluyendo todo razonamiento sobre las implicaciones del atributo de «bondad». El mundo

contendría aquello que le hubiera gustado ponerle el Hacedor pero esto significaba que los hombres no tienen ningún medio de juzgar qué clase de criaturas o cuántas de ellas, a no ser mediante la experiencia y la revelación. Pero, para quienes tenían necesidad de significar algo cuando calificaban a Dios de «bueno» y para quienes, herederos de la tradición platónica, sentían aversión por la creencia de la irracionalidad última de las cosas, inevitablemente se imponía el principio de plenitud; no obstante, sólo para encontrar supuestos y necesidades en contra incluso más fuertes que tal principio. Puesto que la divina «bondad» significaba, como está admitido, creatividad, el otorgar el don de la actualidad a las cosas posibles, parece al mismo tiempo irreligioso e irracional afirmar que el *ens perfectissimum* no es «bueno» por esencia. Pero admitir esto era, aparentemente, caer en el extremo opuesto de los escotistas y considerar que toda la realidad era una consecuencia que se deducía necesariamente de la naturaleza de la Idea primigenia. De donde se seguía que la libertad de Dios para elegir debía mantenerse mediante la negación de aquello que tan peligrosamente había estado Dante a punto de afirmar, a saber, que el ejercicio real del poder creador se extiende necesariamente a todo el ámbito de lo posible.

Desde Agustín en adelante, la tensión interna resultante de la oposición entre estos dos motivos dialécticos se aprecia con claridad en la filosofía medieval. En el siglo XII, el problema se hizo explícito y se agudizó debido al intento de Abelardo de sacar las consecuencias pertinentes de los principios de razón suficiente y de plenitud, tal como estaban implícitas en el significado aceptado de la doctrina de la «bondad» de la deidad. Abelardo entendió claramente que estas premisas conducían a un necesario optimismo. El mundo, si es la ma-

nifestación temporal de una Razón del Mundo «bueno» y racional, debe ser el mejor de los mundos posibles; esto significa que todas sus posibilidades genuinas deben estar actualizadas; y por tanto que ninguna de sus características o componentes puede ser contingente, sino que todas las cosas deben ser precisamente como son. Abelardo reconoce que esta deducción pudiera resultar chocante y, al principio, declara que duda si adoptarla; pero al final no deja dudas al lector sobre su postura.

> Debemos preguntarnos si para Dios era posible hacer más cosas o mejores cosas de las que en realidad ha hecho. [...] Tanto si lo aceptamos como si lo negamos, tendremos muchas dificultades, debido a la aparente incongruencia de las conclusiones a que nos conducen ambas alternativas. Pues si suponemos que pudo hacer más o menos cosas de las que ha hecho [...] diremos algo que resulta demasiado negativo para su suprema bondad. La bondad, es evidente, sólo puede crear cosas buenas; pero si hay cosas buenas que no creó Dios pudiendo haberlo hecho, o bien si se abstuvo de crear algunas cosas que podían haber sido creadas (*facienda*), ¿quién no inferiría de ahí que es celoso o injusto, sobre todo teniendo en cuenta que nada le costaba crear cualesquiera cosas? [...] De ahí el más verdadero razonamiento de Platón, con el que demuestra que Dios no pudo hacer de ninguna manera un mundo mejor que el que hizo. [Cita el *Timeo*, 30 c] [...] Dios ni hizo ni dejó de hacer nada, a no ser por alguna razón racional y soberanamente buena, aún cuando quede oculta para nosotros; como dice esa otra frase de Platón: *Todo lo engendrado ha sido engendrado por alguna causa necesaria, pues nada toma existencia a no*

> *ser que alguna justa causa y razón lo anteceda.* De ahí también el razonamiento de Agustín donde demuestra que todas las cosas del mundo han sido creadas o dispuestas por la divina providencia, y nada por el azar, nada fortuitamente [Cita *Quaestiones*, LXXXIII, 26]. Hasta tal punto es Dios consciente del bien en todo lo que hace, que se dice que se vio movido a crear las cosas individuales antes por el valor del bien que contienen que por elección (*libitum*) de su propia voluntad. [...] Esto es conforme con lo que dice Jerónimo: *Pues Dios no hizo esto porque quisiera hacerlo, sino que quiso hacerlo porque es bueno.*

No es, pues, a Dios a quien debe atribuirse la actitud *hoc volo, sic jubeo, sit pro rationes voluntas*, dice Abelardo, sino sólo a los hombres, quienes se abandonan a los caprichosos deseos de su corazón. Por todo esto —y mucho más que omito— es evidente, concluye Abelardo, que para Dios es intrínsecamente imposible hacer o dejar de hacer (o deshacer) cualquier cosa distinta de las cosas que de hecho hace en un momento o bien que omite hacer; así como hacer cualquier cosa de otra manera distinta o en otro momento distinto de cómo y cuándo realmente la hizo: *ea solummodo Deum posse facere vel dimittere, quae quandoque facit vel dimittit, et eo modo tantum vel eo tempore quo facit, non alio*[71].

De este modo, cinco siglos antes, Abelardo sacó de la premisa platónica las conclusiones más características de Spinoza; en otras palabras, extrajo de esa premisa su verdadera consecuencia[72]. Su afinidad doctrinal con el filósofo judío del siglo XVII se ve aún mejor en el carácter de su réplica a una objeción que, dice él, le ha sido «hecha muy recientemente», a saber:

> que no se debe dar gracias a Dios por lo que ha hecho, puesto que no podía evitar hacerlo y actúa por necesidad y no por voluntad. Esta objeción es absolutamente frívola. Pues una cierta necesidad que nace de su naturaleza, o de su bondad, no se puede separar de su voluntad, ni podemos hablar de limitación, como si estuviera obligado a hacer algo contra su voluntad. [...] Dado que su bondad es tan grande y su voluntad tan perfecta que hace lo que se debe hacer, no contra su voluntad sino espontáneamente, aún merece muchísimo más ser amado en nombre de su naturaleza, y aún más ser glorificado en nombre de esta bondad que le pertenece no por accidente sino de modo sustancial e inmutable.

De todo esto se deduce el habitual argumento en favor del optimismo del tipo que alcanzaría universal difusión en los siglos XVII y XVIII: la bondad del mejor de los mundos no consiste en la ausencia de males, sino en su presencia; es decir, consiste en la actualización de lo que Abelardo llama las *rationabilis varietas* que se precisan. A favor de esta concepción, como ya sabemos, cita a todas las grandes autoridades.

> No se debe dudar de que todas las cosas, buenas y malas, procedentes del plan más perfectamente ordenado, ocurren y se ajustan mutuamente de tal modo que no es posible que ocurran de manera más ajustada. Así Agustín: puesto que Dios es bueno, los males no deben existir, a menos que sea un bien el que deban existir males. Pues por la misma razón por la que desea que las cosas buenas existan, a saber, porque su existencia es conveniente (*conveniens*), también desea que las malas deban existir, [...] todo lo cual, en conjunto, redunda en su mayor gloria. Pues así como un

> cuadro suele ser más bello y más merecedero de alabanza cuando incluye algunos colores feos que si fuera uniforme y de un único color, así con la mezcla del mal el universo resulta más bello y merecedero de alabanza[73].

Pero si bien les era difícil a los teólogos más ortodoxos negar las premisas del argumento, la conclusión tampoco resultaba aceptable; Abelardo había puesto indiscretamente de manifiesto tanto las implicaciones deterministas como las antinómicas de unos principios que casi todo el mundo aceptaba. Una de las herejías de que Bernard de Clairvaux acusó a Abelardo fue de enseñar «que Dios no debía impedir los males, puesto que gracias a su beneficencia todo lo que sucede ocurre de la mejor manera posible»[74]. Y Pedro Lombardo, en el *Liber Sententiarum*, el famoso compendio que durante siglos fue el principal libro de texto de los estudiantes de teología, condenó el razonamiento de Abelardo sobre estos puntos y ofreció una curiosa refutación. Sostener que el universo es tan bueno que no podría ser mejor equivale a «igualar la criatura a su Creador», que es el único a quien se puede adscribir legítimamente la perfección; no obstante, si se admite que el mundo es imperfecto, de ahí se deduce que hay posibilidades del ser y del bien que no se han realizado y que «Dios podría haber hecho otras cosas y cosas mejores que las que ha hecho»[75]. Desde entonces se reconoció que era inadmisible aceptar un optimismo literal o el principio de plenitud, o bien el principio de razón suficiente, que era el fundamento de ambos.

Sin embargo, aunque la filosofía dominante en la Edad Media no podía operar con estos principios, tampoco podía operar sin ellos; y el conflicto entre sus supuestos característicos, que en la época de Abelardo había adoptado la forma

de abierta controversia, continuó manifestándose en forma de oposición de tendencias internas en el espíritu de los pensadores individuales. Nada puede ilustrar mejor lo dicho que una revisión de algunas de las deliberaciones sobre estas cuestiones por parte de los más grandes escolásticos; a través de ellas, veremos tanto el embarazo que les causa esta tensión interna de la doctrina tradicional como el ingenioso pero fútil viraje lógico a que se ven obligados a recurrir.

Tomás de Aquino parece antes que nada afirmar el principio de plenitud de manera absolutamente inequívoca y sin restricciones.

> Todo el mundo desea la perfección de lo que quiere y ama en sí mismo: las cosas que amamos en sí mismas deseamos que [...] se multipliquen todo lo posible. Pero Dios desea y ama Su esencia en sí misma. Ahora bien, esa esencia no es aumentable ni multiplicable en sí, sino que sólo puede multiplicarse en su semejanza, que comparten muchas cosas. Por tanto. Dios desea que las cosas se multipliquen tanto como desea y ama su propia perfección. [...] Además, Dios, al desearse a sí mismo, desea a todas las cosas que hay en él mismo; pues en cierta manera todas las cosas preexisten en Dios en sus arquetipos (*rationes*). Por tanto, Dios al desearse a sí mismo desea a las demás cosas. [...] De nuevo, el deseo sigue a la comprensión. Pero Dios, al entenderse en primer lugar a sí mismo, entiende todas las demás cosas; por tanto, una vez más, al desearse antes que nada a sí mismo, desea a todas las demás cosas[76].

Ahora bien, como observa un reciente comentarista católico de la *Summa contra Gentiles*, esto, «tomado en sí mismo, podría parecer argumentar que Dios desea la existencia de

todas las cosas que Él puede comprender como posibles y que, necesariamente, desea la existencia de cosas fuera de sí mismo y, por tanto, necesariamente las crea»[77]. El pasaje no sólo puede significar eso; coherentemente con el supuesto que Aquino acepta en otro lugar, no puede significar ninguna otra cosa. *Todos* los posibles «caen dentro de la infinita comprensión», en frase de Spinoza, y de hecho pertenecen a su esencia; y por tanto el objeto de la divina voluntad, es decir, del acto de la creación, no puede ser inferior a la suma de todos los posibles genuinos. Pero, por supuesto, Tomás no puede admitirlo; se encuentra en la necesidad de afirmar la libertad de la voluntad absoluta; *necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae, ut quidam existimaverunt*[78]. En consecuencia, la creación debe estar limitada a una selección de las Ideas. Con objeto de excluir la necesidad sin excluir la «bondad» del divino acto de elección, Tomás introduce primero una distinción —que es casi con toda seguridad la fuente de otra similar por parte de Leibniz y Wolff— entre la necesidad absoluta y la hipotética: la voluntad de Dios, si bien siempre elige el bien, no obstante lo elige «por pertenecer a su propia bondad, no como una necesidad de su bondad». Esta distinción no soporta el análisis; escoger algo distinto del mayor bien contradeciría, en los principios tomistas, tanto a la noción de la divina esencia como a la noción de volición; y en cualquier caso, el argumento da por supuesto que de hecho se elige el mayor bien, lo que aquí implica el mayor número de posibles. Por tanto, Tomás añade un argumento nuevo y muy característico, cuya consecuencia consiste sencillamente en la negación de la conclusión que previamente se ha expresado.

> Puesto que el bien, entendido como tal, es el objeto propio de la voluntad, la voluntad se apegará a todo objeto concebido por el intelecto en que se realice la idea del bien. De ahí que, aunque el ser de cualquier cosa, en cuanto tal, sea bueno, su no-ser es malo; lo que es más, el mismo no-ser de una cosa puede convertirse en objeto de la voluntad, aunque no de la necesidad, en nombre de algún bien que lleve asociado; pues existir es bueno para cualquier cosa aunque sea al precio de la no existencia de otra cosa. El único bien, pues, que por su propia constitución la voluntad no puede desear que no exista es el bien cuya no-existencia destruiría toda la noción del bien. Tal bien no es otro que Dios. La voluntad, pues, por su propia constitución, puede desear la no-existencia de cualquier cosa excepto de Dios. Pero en Dios hay voluntad con toda la plenitud de la facultad de querer, pues en Él todas las cosas sin excepción existen de manera perfecta. Por tanto, Él puede desear la no-existencia de cualquier ser excepto de sí mismo y, consiguientemente, no desea por necesidad nada más que a sí mismo[79].

De ahí que, aunque el divino intelecto concibe una infinitud de cosas posibles, no las elige a todas; y la existencia de un número de cosas finito es, por tanto, contingente y el número de clases, arbitrario.

Pero el argumento mediante el cual el gran escolástico busca eludir las peligrosas consecuencias de su otra premisa, igual de concretamente afirmada, presenta un claro desacuerdo consigo mismo así como con algunos de los principios más fundamentales de su sistema. Afirma que la existencia de cualquier cosa, en la medida en que es posible, constituye intrínsecamente un bien; que la divinidad siempre

elige el bien; y sin embargo que su perfección permite (o exige) desear la no-existencia de algunas cosas posibles y, por tanto, buenas. Por eso, no es sorprendente que en un pasaje posterior, Aquino revierta una vez más sobre la tesis de que el Absoluto, si es bueno o racional, debe generar una diversidad en proporción a su poder, lo que sólo puede significar infinitamente, aunque dentro de las restricciones impuestas por la imposibilidad lógica de algunas cosas. En relación con esta doctrina de la preexistencia de las almas, Orígenes había declarado que la bondad de Dios se había mostrado, al principio de la creación, al hacer que todas las criaturas fuesen igualmente espirituales y racionales, y que las desigualdades existentes entre ellas eran el resultado del distinto uso de su libertad para elegir. Aquino declara que esta opinión es manifiestamente falsa. «Lo mejor de la creación es la perfección del universo, que consta de una ordenada diversidad de cosas. [...] De modo que la diversidad de las criaturas no surge de su diversidad de méritos, sino que es una intención original del primer agente». La prueba que ofrece de esto es más sorprendente porque contrasta con su método tan escolástico y por las revolucionarias implicaciones que lleva latentes.

> Puesto que cada agente pretende inducir su propia semejanza en el efecto, en la medida en que el efecto puede recibirla, todo agente actuará de manera más perfecta conforme más perfecto sea en sí. Pero Dios es el más perfecto de los agentes; por tanto, le corresponde inducir su semejanza en la creación más perfecta, en la medida en que se acomode a la naturaleza creada. Pero las criaturas no pueden alcanzar ninguna semejanza perfecta con Dios mientras estén reducidas a una sola especie de criaturas; puesto que, dado que la causa excede siempre al efecto, lo que en la causa es

> simple, y como una sola cosa, en los efectos se encuentra en formas compuestas y múltiples. [...] Por tanto, la multiplicidad y la diversidad eran una necesidad de la creación, con el fin de que la perfecta semejanza de Dios se encuentre en las cosas según su capacidad. [...] [Además,] si algún agente cuyo poder abarcara diversos efectos produjera sólo uno de esos efectos, su poder no se transformaría tan completamente en acto como si hiciera muchos. Pero gracias a la reducción de la facultad de acción a acto el efecto alcanza la semejanza con el agente. Por tanto, la semejanza con Dios del universo no sería perfecta si sólo hubiese un grado de efecto. [...] [Además] la bondad de la especie trasciende la bondad del individuo, como la forma trasciende la materia; por tanto, la multiplicación de las especies es una mayor adición al bien del universo que la multiplicación de los individuos de una única especie. La perfección del universo requiere, por tanto, no sólo una multitud de individuos, sino también la diversidad de clases y, por tanto, los distintos grados de las cosas[80].

Debe resultar patente, incluso para el lector menos crítico de este pasaje, que, una vez más, el Doctor Angélico elude abrazar el principio de plenitud en su formulación sin restricciones sólo por inconsecuencia, puesto que, como todos los demás teólogos ortodoxos, sostiene que el poder divino comprende no sólo efectos «diversos» sino una infinitud de efectos. La sustitución de «todos los posibles» por «muchos» es un manifiesto echarse atrás respecto a la conclusión que las premisas no sólo permiten sino que exigen.

Aquí, y en otros pasajes del mismo tipo de otros escritos de Tomás de Aquino, se encuentra probablemente la fuente

próxima de los argumentos que más tarde emplearían King y Leibniz en sus teodiceas, y también de una especie de teoría del valor que, cuando la retomen los autores dieciochescos, habrá de tener grandes consecuencias: la tesis del valor supremo e inherente de la diversidad de existencias como tal, el supuesto de que cuanto más esencias se encuentren realizadas en el universo, al margen de su posición dentro de la escala, mayor será la perfección de éste. Si el mundo no estuviera compuesto de cosas buenas y de cosas malas (en el sentido de deficientes de bien), entonces, dice Tomás:

> No estarían completos todos los posibles grados del bien ni ninguna criatura se parecería a Dios en cuanto a tener preeminencia sobre otra. De este modo la suprema belleza (*summus decor*) desaparecería de la creación, al faltar ese orden mediante el cual las cosas se distinguen y son desiguales… Si hubiera un nivel uniforme de igualdad entre las cosas, sólo existiría una clase de bien creado, lo que constituiría una manifiesta negación de la perfección de la creación. […] No forma parte de la divina providencia excluir por completo de las cosas la posibilidad de que queden escasas de bien; sino que lo que de ese modo *puede* quedar escaso, a veces queda escaso; y la ausencia de bien es el mal.

De manera que el gran escolástico no duda ante la tesis, evidentemente peligrosa, de que «un universo donde no hubiera mal no sería tan bueno como el universo actual». Razonan falsamente quienes, declara, afirman que «puesto que un ángel es mejor que una piedra, en consecuencia dos ángeles serían mejor que un ángel y una piedra. […] Aunque un ángel, considerado en términos absolutos, es mejor que una piedra, sin embargo dos naturalezas son mejores que sólo una; y por tanto el universo que contiene ángeles y otras co-

sas es mejor que el que sólo contuviera ángeles; puesto que la perfección del universo se alcanza esencialmente en proporción a la diversidad de naturalezas que contiene, con lo que se completan los distintos grados de bondad, y no en proporción a la multiplicación de los individuos de una única naturaleza»[81].

A la vista de todo esto, es evidente que no podemos decir, con el autor de un estudio reciente y admirable sobre el sistema tomista, que Tomás sostiene que la realización por parte del hombre de «ese supremo bien que consiste en la asimilación a Dios» es «la única razón de ser del universo»[82]. Es parte igualmente esencial de las enseñanzas del gran filósofo dominico que el universo tiene su propia razón de ser; lo que quiere decir, que la «ordenada diversidad de las cosas», la actualización de las Ideas, es un fin en sí mismo, un fin que no es un mero instrumento para la salvación del hombre y que es esencialmente incompatible con la «asimilación» de las criaturas a nada, en cualquiera de los sentidos en que implique una pérdida de la disimilitud de las cosas entre sí e incluso con respecto a sus orígenes.

Probablemente, es también aquí donde encontramos el principal vehículo transmisor, a diversos autores dieciochescos de la justificación neoplatónica del león y el burro y del león del Hacedor. *Non conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus.* «Sería incoherente con la racionalidad del divino gobierno no permitir que las criaturas actúen de acuerdo con el modo de ser de sus distintas naturalezas. Pero del mismo hecho de que las criaturas actúen de ese modo se sigue la destrucción y el mal del mundo, puesto que las cosas, debido a su mutua contradicción y oposición, son destructivas unas para otras». Este mal, del conflicto y del sufrimiento por parte de quienes son incapaces del mal moral, sería, pues, asi-

mismo un mal que «no corresponde a la providencia excluir por completo de las cosas que gobierna».

Todas estas tentativas de justificar el mal como algo necesario conllevan un manifiesto optimismo; una supuesta demostración de la inevitabilidad lógica de un concreto «mal», como elemento del mejor de los universos posibles, no vendría a cuento a menos que se suponga que el universo es realmente y debe ser el mejor posible. No obstante, aquí, una vez más, recordando sin duda el sino de Abelardo, Tomás cambia de terreno; y de nuevo presenciamos el doloroso espectáculo de un gran intelecto esforzándose en distinciones espurias o irrelevantes para eludir las consecuencias de sus propios principios, con lo que sólo logra en último término una expresa autocontradicción. Cuando se enfrenta directamente con la cuestión de Abelardo, *utrum Deus possit meliora facere ea quae facit*, Tomás afirma primero, honrada y firmemente, los argumentos (basados en doctrinas o autoridades aceptadas) favorables a la opinión que va a rechazar. Responder a la pregunta en términos afirmativos parecería equivaler a negar que Dios hace todo lo que sea *potentissime et sapientissime*, lo que, por supuesto, no era permisible negar; y de nuevo escuchamos uno de los ecos inacabablemente repetidos del argumento del *Timeo*: «Si Dios podía haber hecho las cosas mejor de cómo las hizo, y no las hizo así, es que es envidioso; mas la envidia es completamente ajena a Dios». Pero a estas consideraciones replica Tomás con una serie de distinciones. Una cosa individual de una clase dada no puede ser mejor que la «esencia» de su clase; así el cuadrado de un número no puede ser mayor de lo que es, pues si lo fuera no sería el cuadrado sino otro número. La irrelevancia de esto para el verdadero problema es evidente. Lo que parece tener mayor relevancia es la distinción entre

«mejor» cuando se utiliza con referencia al modo de acción del agente (*modis ex parte facientis*) y cuando se utiliza con referencia al carácter de una cosa dada o producida (*modus ex parte facti*). En el primer sentido debe sostenerse que «Dios no pudo hacer nada de mejor manera que como lo ha hecho»; en el segundo sentido, debe afirmarse lo contrario: «Dios pudo dar a las cosas creadas por Él un mejor *modus essendi* del que les ha dado, en lo que se refiere a sus accidentes». Pero la distinción, aunque posible para un escotista, era incongruente con las convicciones más caras a Tomás; implicaba que la «bondad» de un acto, al menos tratándose de la deidad, no tiene en absoluto relación con el carácter objetivo de la cosa hecha o pretendida. Por último, la ingenuidad, incluso de este sutil doctor, no bastó para ahorrarle un argumento de tres frases en que la tercera es la negación formal de la primera.

> Debe sostenerse que, una vez supuestas estas cosas, el universo no puede ser mejor de lo que es, dado el orden supremamente ajustado que Dios ha asignado a las cosas, que es en lo que consiste el bien del universo. Si alguna de estas cosas fuera [por separado] mejor, la proporción que constituye el orden del todo quedaría viciada. [...] Sin embargo, Dios pudo hacer otras cosas distintas de las que ha hecho, o bien podría agregar otras cosas a las que ha creado; y ese otro universo sería mejor[83].

Junto a sus aproximaciones, cautelosas y vacilantes pero inconfundibles, al principio de plenitud, Tomás de Aquino se adhiere de manera inequívoca al principio de continuidad. Alberto Magno, al escribir *De animalibus*, ya había sentado que la «naturaleza no hace clases [de animales] distintas sin hacer otras intermedias entre ellas; pues la naturaleza no pa-

sa de un extremo a otro *nisi per medium*»[84]. En consecuencia, Tomás se detiene en «la hermosa conexión de los seres (*connexio rerum*)» que la naturaleza «revela a nuestros ojos. El miembro inferior del género superior siempre se encuentra tocando (*contingere*) el miembro superior del género inferior». Cita el ejemplo de repertorio de los zoofitos, tomado de Aristóteles; pero la principal aplicación que da Tomás a la concepción se refiere al alma y el cuerpo. Lo material, el *genus corporum*, en su punto más alto, a saber, en el hombre, se transforma en lo mental. La constitución del hombre es «*aequaliter complexionatum*, tiene en igual grado los caracteres de ambas clases, puesto que alcanza a los miembros inferiores de la clase por encima de lo corporal, a saber, el alma humana, que constituye el extremo final de la serie de los seres intelectuales, y por eso se dice que es el horizonte y la línea fronteriza entre las cosas corpóreas y las incorpóreas»[85]. De manera que la presión del principio de continuidad, incluso en la Edad Media, tendía a suavizar, aunque sin superarlo, el tradicional dualismo rígido entre el cuerpo y el espíritu. El énfasis sobre el principio se repite en posteriores teólogos de la más alta reputación; por ejemplo en Nicolás de Cusa:

> Todas las cosas, por muy distintas que sean, están vinculadas entre sí. En los géneros de las cosas existe tal conexión entre el superior y el inferior que coinciden en un punto común; tal orden se consigue entre las especies que la especie superior de un género coincide con la inferior del género siguiente, con objeto de que el universo pueda ser uno, perfecto y continuo[86].

El argumento considerado «filosófico», en cuanto distinto del dogmático, a favor de la existencia de los ángeles se basaba en estos supuestos de la necesaria plenitud y continuidad de la cadena de los seres; es manifiesta la posibilidad de exis-

tencias finitas por encima del grado que representa el hombre y, consiguientemente, faltarían eslabones en la cadena si esos seres no existiesen realmente. La realidad de los habitantes de los cielos puede, pues, conocerla *a priori* la razón natural, incluso si nos la asegurara la revelación sobrenatural[87]. Esta —adelantándonos en el relato— continuó siendo durante muchos siglos la principal razón aducida para justificar la creencia en «criaturas espirituales»; *sir* Thomas Browne, en *Religio Medici*, exclama: «Para mí es un acertijo [...] cómo tantas cabezas ilustradas han podido llegar a olvidar su metafísica y destruir la escalera y la escala de la creación, hasta dudar de la existencia de los espíritus». Todavía a mediados del siglo XVIII, el poeta Young encuentra en el principio de continuidad la prueba de la inmortalidad del alma humana, así como de la existencia de criaturas pura y permanentemente incorpóreas:

> Mira toda la Naturaleza, toda es clara gradación. / ¡Por qué minuciosos grados se extiende su escala! / Cada naturaleza intermedia se une en ambos extremos, / Al de arriba lo une con el de abajo. / [...] Pero ¿cómo mantener / La cadena ininterrumpida al ascender a los reinos / De la vida incorpórea, esos reinos de bienaventuranza / Donde no domina la muerte? Supóngase una estructura / Semimortal, semiinmortal; en parte terrenal, / En parte etérea; supóngase el alma del Hombre / Eterna; o bien la serie acaba en el Hombre. / Ancha se abre la laguna; ya no hay conexión; / La contrariada Razón se detiene; su siguiente paso está falto de apoyo; / Empeñada en trepar, se desploma de su esquema[88].

Pero en los tiempos de Young la suposición de que, dentro de un orden racional, no podían faltar eslabones se iba a diri-

gir, sobre todo, en otra dirección completamente distinta y con muy diferentes resultados. Sin embargo, este corolario del principio de plenitud ha sido tan persistente que incluso en la década de 1850 encontramos una formulación retórica de Víctor Hugo:

Comme sur le versant d'un mont prodigieux,
Vaste mêlée aux bruits confus, du fond de l'ombre,
Tu vois monter à toi la création sombre.
Le rocher est plus loin, l'animal est plus près.
Comme le faîte altier et vivant, tu parais!
Mais, dis, crois-tu que l'être illogique nous trompe?
L'échelle que tu vois, crois-tu qu'elle se rompe?
Crois-tu, toi dont les sens d'en haut sont éclairés,
Que la création qui, lente et par degrès
S'élève à la lumière…
S'arrête sur l'abîme à l'homme?

Tal supuesto, que implica que el ser es ilógico, es inadmisible; la escala continua por incontables escalones superiores al hombre:

Peuple le haut, le bas, les bords et le milieu,
Et dans les profondeurs s'évanouit en Dieu[89]!

Volviendo al autor de la *Summa theologica*, ahora podemos resumir su postura respecto a los principios de plenitud y continuidad. Utiliza ambos libremente como premisas, hemos visto, siempre que sirven a sus propósitos; pero elude sus consecuencias mediante distinciones sutiles, pero irrelevantes o espurias, cuando parecen estar a punto de conducirlo a la herejía de admitir la completa correspondencia entre el reino de lo posible y el de lo real, con el determinismo cósmico que ello implica. Y toda la filosofía medieval ortodoxa,

excepto la de tipo radicalmente antirracionalista, estaba en la misma posición. Sólo había dos concepciones coherentes posibles: la de Duns Escoto, por una parte, y la que más tarde representaron Bruno y Spinoza, por otra. Los filósofos que rechazaron el primer término del dilema —los que, como única alternativa a admitir que la creación fue un capricho irracional, afirmaron la «bondad» inherente de la deidad y aceptaron el principio de plenitud que ello implicaba—, sólo pudieron eludir el otro mediante el prudente olvido de las consecuencias de sus propias premisas.

El tipo de razonamiento hecho a partir del principio de plenitud y que he venido ilustrando con los escolásticos cristianos no fue, por supuesto, monopolio de éstos; tiene sus paralelismos en los escritos de los filósofos medievales tanto musulmanes como judíos. Por ejemplo, Averroes escribe:

> ¿Por qué creó Dios más de una clase de alma vegetativa y animal? La razón es que la existencia de muchas especies de éstas se basa en el principio de perfección [o completud]. Puede verse que algunos animales y plantas sólo existen para bien del hombre o de otro ser; pero de otros no puede darse lo mismo por sentado, por ejemplo, de los animales silvestres que son perjudiciales para el hombre[90].

No obstante, existe en el pensamiento medieval, y anteriormente en el neoplatónico, un conflicto interno aún más significativo, aunque menos frecuentemente explícito, debido asimismo a la conjunción del principio de plenitud con otros determinados elementos dentro del grupo de supuestos fundamentales aceptados. Era un conflicto entre dos concepciones irreconciliables del bien. El bien último del hombre, según coinciden casi todos los filósofos occidentales durante más de un milenio, consiste en algún modo de asimilación o

aproximación a la naturaleza divina, tanto si ese modo se define como imitación, como contemplación o como absorción. La doctrina de los atributos divinos fue, pues, también y de forma mucho más significativa, una teoría de la naturaleza de los valores últimos, y la concepción de Dios era al mismo tiempo la definición del objetivo de la vida humana; el Ser Absoluto, totalmente distinto de cualquier criatura de la naturaleza, era sin embargo el *primum exemplar omnium*. Pero el Dios en quien de esta manera había de encontrar el hombre su propia realización no era, como ya hemos señalado, un Dios sino dos. Era la Idea del Bien, pero también era la Idea de la Bondad; y aunque el segundo atributo se deducía nominalmente del primero, no hay dos nociones que pudieran ser tan antitéticas. La primera era la apoteosis de la unidad, de la autosuficiencia y de la quietud; la otra, de la diversidad, de la autotranscendencia y de la fecundidad. La primera era, en palabras de Petrus Ramus, un *Deus omnis laboris, actionis, confectionis non modo fugiens sed fastidiens et despiciens*; el otro era el Dios del *Timeo* y de la teoría de la emanación. El primer Dios era la meta de la «subida», del proceso ascendente mediante el cual el alma finita, rechazando todas las cosas creadas, retrocede tras sus pasos hacia la inmutable Perfección en que únicamente puede hallar reposo. El otro Dios era la fuente y la energía que informaba el proceso descendente mediante el cual el ser fluye por todos los niveles de lo posible hasta alcanzar el más bajo. Las dificultades meramente lógicas de reconciliar estas dos concepciones ya las hemos sugerido; pero las dificultades lógicas, relativas a los objetos últimos del pensamiento, no preocupaban demasiado a la mentalidad medieval. La noción de *coincidentia oppositorum*, de la reunión de los extremos en el Absoluto, formaba parte esencial de casi toda la teología medieval, como lo ha-

bía sido del neoplatonismo; lo que Dean Inge ha denominado delicadamente «la fluidez e interpenetración de los conceptos en el mundo espiritual», o bien, en lenguaje más llano, la permisibilidad e incluso la necesidad de la propia contradicción cuando se habla de Dios, era un principio bastante comúnmente reconocido, aunque sus beneficios no se extendieran por regla general a los adversarios teológicos. La ligera dificultad que la aplicación de tal principio deja en el entendimiento, tal como ocurrió habitualmente en el caso de los teólogos escolásticos, puede aliviarse mediante la explicación de que los términos en apariencia contradictorios se utilizaban en *sensus eminentior*; lo que quiere decir que no tenían su significación habitual ni ninguna otra significación que pudiera entender la mente humana. Pero la tensión interna del pensamiento medieval que a nosotros nos ocupa ahora no era una simple discrepancia entre dos ideas especulativas defendidas por los mismos espíritus; era también una discrepancia entre dos ideales prácticos. Tal vez pareciera fácil afirmar de la naturaleza divina lo que a nosotros nos parecen predicados metafísicos incompatibles; pero era imposible reconciliar en la práctica humana lo que a nosotros nos parecen valores incompatibles. No había manera de que el vuelo de lo Múltiple a lo Uno, la búsqueda de la perfección definida absolutamente como lo contrario del mundo creado, pudiera armonizarse fácticamente con la imitación de una Bondad que se complace en la diversidad y se manifiesta a sí misma en la emanación de lo Múltiple a partir de lo Uno. El primer programa exigía la pérdida de todo «apego a las criaturas» y culminaba en la contemplación extática de la indivisible Esencia Divina; el otro, de haber sido formulado, hubiera animado a los hombres a participar, a su manera finita, en la pasión creadora de Dios, a colaborar conscientemente en

los procesos mediante los cuales se realiza la diversidad de las cosas, la completud del universo. Éste hubiera encontrado su visión beatífica en el gozo desinteresado de contemplar el esplendor de la creación o bien en la escrupulosa investigación de los detalles de su infinita variedad; hubiera situado la vida activa por encima de la contemplativa; y quizá hubiera concebido que la actividad del artista creador, que al mismo tiempo ama, imita y acrecienta la «ordenada variedad» del mundo sensible, es el modo de vida humana más parecido al divino.

Pero en los comienzos de la Edad Media, estas implicaciones, por muy claramente que estuvieran contenidas en uno de los aspectos del cuerpo doctrinal aceptado, no tuvieron ningún efecto en su inmensa mayoría. Dado que las dos teorías del valor no podían armonizarse en concreto, la filosofía cristiana medieval, como anteriormente el neoplatonismo, se vio forzada a elegir entre ellas y, por supuesto, eligió la primera. Fue la Idea del Bien y no la concepción de una Bondad autotranscendente y creadora, la que determinó las enseñanzas morales de la Iglesia (al menos en sus normas de perfección) y la que conformó los supuestos relativos al fin primordial del hombre que dominaron el pensamiento europeo hasta el Renacimiento, y aún después en la teología ortodoxa, tanto católica como protestante. La «subida» era la única dirección en que el hombre debía buscar el bien, a pesar de que el Dios que desde toda la eternidad había poseído perfectamente el bien, que es el objetivo de la búsqueda humana, se afirmaba que había encontrado, por así decirlo, su principal bien en la «bajada»; según la curiosa y significativa frase del Areopagita, había sido «defraudado por la bondad, el afecto y el amor, y descendió de su eminencia por encima de todo y que lo sobrepasa todo, para ser en todo». La con-

sumación que anhelan todos los seres finitos, y tras la cual deben esforzarse conscientemente los hombres, consistía en el retorno y la permanencia en la Unidad, la cual ya no se mantenía dentro de sí misma ni podía estarlo por su misma esencia.

Hic est cunctis communis amor,

Repetuntque boni fine teneri,

Quia non aliter durare queant

Nisi converso rursus amore

Refluant causae, quae dedit esse[91];

aunque este *amor che muove il sole e l'altre stelle* era la negación o la inversión del Amor que se manifiesta en el engendramiento de la multitud de las cosas de los cielos y de la tierra. *Sir* Thomas Browne (como ha señalado un reciente autor) no hacía más que repetir el acostumbrado supuesto escolástico cuando escribió que las «cosas, conforme se alejan de la unidad, más se acercan a la imperfección y la deformidad, pues contemplan su perfección en su simplicidad y conforme más se acercan a Dios»[92].

Pero aunque la escala de valores implícita en el principio de plenitud quedara de este modo, en su mayor parte, sin descubrir por la filosofía y la religión medievales, era una parte demasiado esencial de la tradición recibida para no encontrar ninguna expresión; su conflicto con la opuesta concepción del bien se hace a veces visible en los escritos de los teólogos más ortodoxos. Así, en un curioso capítulo de *De pulchritudine simulacrorum*, Agustín observa que «el supremo arte de Dios» se manifiesta en la variedad de las cosas que ha formado a partir de la nada, mientras que la inferioridad del arte humano se demuestra en su limitada habilidad para reproducir esta diversidad, o *numerositas*, de los objetos

naturales, por ejemplo, de los cuerpos humanos. Así pues, parece que Agustín esté a punto de deducir una especie de teoría estética a partir del principio de plenitud; la función del arte, propone, es imitar o trazar un paralelismo a esta diversidad de las cosas creadas de manera tan exhaustiva como sea posible; y esto, implica manifiestamente el argumento, es la verdadera *imitatio Dei* y, por tanto, un ejercicio religioso *par excellence*. Pero aquí el santo se contiene y revierte violentamente en el aspecto ascético y ultramundano de su doctrina: «No es que quienes modelan tales obras [de arte] hayan de tenerse en alta estima, ni tampoco quienes se deleitan en ellas; pues cuando el alma se concentra en esas cosas menores —cosas corpóreas que se hacen por medios corporales— se fija menos en la suprema Sabiduría de la que proceden estas mismas facultades»[93]. De manera que Agustín cae en la incongruente conclusión de que no se debe imitar al Dios creador, de que determinadas facultades divinas, de las que los hombres participan en alguna medida, no deben ser utilizadas por ellos y de que la creación, que es donde únicamente se manifiesta el atributo divino de la «bondad», no debe ser disfrutada. En el florecimiento de las artes de la posterior Edad Media tal actitud, aunque oficialmente no se abandonase, se vuelve cada vez menos sentida; y ya encontramos a Dante, como no podía dejar de hacer un poeta místico y ortodoxo del siglo XIV, insistiendo bastante en el parentesco entre el trabajo del artista y el divino oficio de la creación. Puesto que, según Aristóteles, el arte es la imitación de la Naturaleza, y puesto que la Naturaleza es la manifestación de la perfección de Dios, de ahí se sigue que «vuestro arte [...] por nieto de Dios puede pasar» (*vostra arte a Dio quasi è Nipote*[94]).

En el Renacimiento, este aspecto de la concepción medieval recibe toda la atención que merece. «Non merita nome di Creatore», decía orgullosamente Tasso, «se non Iddio ed il Poeta»; y Giordano Bruno escribió que «los dioses se complacen en las multiformes representaciones de las cosas multiformes, en los multiformes frutos de todos los talentos; pues encuentran gran placer en todas las cosas que existen, y en todas las representaciones que se hacen de ellas, así como en cuidarse de que existan y en ordenar y dar permiso para que se hagan»[95].

Los aspectos morales del conflicto entre las implicaciones de las dos concepciones de la *imitatio Dei* se aprecian con claridad en Tomás de Aquino. Afirma éste repetidas veces que «la criatura se asemeja mucho más a Dios si no es sólo buena, sino que también actúa por el bien de los demás seres, que si tan sólo es buena en sí misma», puesto que la bondad de Dios «se desborda». Por esta razón, entre otras, está bien que «haya en las criaturas pluralidad y desigualdad»; si todas fueran iguales en todos los aspectos, ninguna podría «actuar en beneficio de otra»[96]. Pero, por supuesto, en último término la verdadera perfección del hombre no consiste, para Tomás de Aquino en mayor medida que para Agustín, en ninguna ocupación con las criaturas a las que se puede transmitir el bien; consiste en la bienaventurada absorción de toda la conciencia del individuo en la contemplación de un Dios al que ningún bien puede transmitírsele.

Si observamos a un típico platónico del siglo XVII, veremos el mismo conflicto entre estas dos concepciones, platónicas por igual, de la deidad y, por tanto, del bien, que aún persiste y en términos aún más agudizados. John Norris de Bemerton (1657-1711) insiste con casi el mismo entusiasmo en la idea de la autoindivisibilidad eterna y en la de la perpetua autodi-

fusividad implícitas en la noción de un Ser Absoluto y Perfecto. Dios es, por una parte, «la Plenitud universal, cuya felicidad se consuma dentro de su propio círculo, que se sostiene en base a su propia autosuficiencia y que es su propio centro y su propio fin». Pero, por otra parte:

> La naturaleza de Dios conlleva, tanto en la noción y la concepción como asimismo en la verdad y la realidad, una perfección absoluta e infinita; y consiguientemente incluye una disposición benéfica y comunicativa, al ser ésta una perfección. La superlativa eminencia de la naturaleza divina no sólo lo persuade de ser comunicativo, sino de ser el más comunicativo y autodifusivo de todos los seres. Pues al igual que todas las clases, también todos los grados de excelencia deben estar incluidos por necesidad en el ser absoluto e infinitamente perfecto. [...] Esta excelencia comunicativa de la Naturaleza Divina queda representada de forma característica y misteriosamente ejemplificada en la porfiriana Escala del Ser.

Y consiguientemente, en su *Divine Hymn on the Creation*, Norris realza gustosa y devotamente el tema del *Timeo*:

> El Amor, el dulce Amor, abrió el fructífero corazón [de Dios] / Y despertó a las Ideas que allí yacen dormidas. / Despertó las bellezas que ellas despliegan; / El Todopoderoso sonrió al ver / La gentil forma de la armonía / De su eterna imaginería; / Vio que era buena y bella, y bendijo el proyecto naciente: / Vosotras las semillas del ser, en cuyos vientres moran / Las formas de todas las cosas posibles, / Brotad y demostrad vuestra fecundidad[97].

Por tanto, Norris encuentra difícil entender cómo un universo que es la réplica del mundo de las Ideas, ampliado por

la dignidad adicional de la existencia, un universo que de este modo manifiesta la «excelencia favorita y querida» de su Autor y merece su alabanza, puede ser un objeto indigno para el deleite del hombre.

> Si la belleza y variedad de la criatura era tan considerable como para merecer la aprobación del que la hizo, ¿qué es lo que no puede poner a prueba de nuestro amor y complacencia? Lo que no puede sino *agradar* a Dios, bien puede suponerse que *satisface* al hombre; allí donde el Creador se deleita, la criatura, pensaría uno, debe poder reposar y someterse por completo. Mediante consideraciones como éstas, cuando son las únicas a que se atiende, a veces me he visto casi persuadido a pensar que en la creación de Dios hay suficiente bien, si se reuniera todo y disfrutara por completo, para ocupar toda la actividad de mi amor y fijar el entero peso de mi alma.

Sin embargo, incluso aquí, en último término prevalece el ánimo ultramundano: ninguna de las cosas creadas puede satisfacer al hombre:

> Cuando considero la experiencia y la comparo con las aspiraciones de mi naturaleza, con la bondad de la creación, me veo impulsado a concluir que, aunque las criaturas de Dios [...] son todas lo bastante buenas para aportar materia de entretenimiento y de alabanza, no obstante, no pueden detener y servir de fondeadero al alma humana. [...] Se puede encontrar un cierto alimento en la criatura, pero, en cuanto a la completa satisfacción y conclusión de los deseos, *el Mar dice: no está en mí; y el Abismo dice: no está en mí.* Todo lo que Dios hizo o incluso puede hacer resultará insuficiente para este propósito, y caerá dentro de la definitiva sen-

> tencia del sabio Predicador: Vanidad de Vanidades y nada más que vanidad.

Tampoco se detiene Norris en esto; prosigue y afirma que en las cosas finitas ni siquiera se puede encontrar una parte de nuestro bien; la Belleza celestial no sólo debe ser el último sino el único objeto del amor del hombre.

> Cualquier porción de nuestro amor que no circule por este canal debe necesariamente fijarse en objetos desproporcionados e insatisfactorios, y por tanto ser un instrumento de nuestro descontento. Es, pues, necesario, para completar nuestra felicidad, que ese objeto acapare nuestros afectos, que es lo único que puede satisfacerlos; [...] [como] el ojo no sólo ama la luz sobre todas las cosas, sino que únicamente en ella se deleita.

Sin duda, Norris da por supuesto que esta norma de perfección no siempre es practicable en esta vida. «Es un privilegio y la felicidad de los espíritus confirmados que están tan absortos en la comprensión de la eternidad, y tan perpetuamente arrebatados por las glorias de la Divina Belleza, que no tienen fuerzas para mirar hacia ningún otro objeto». Pero, incluso en este mundo, debemos aproximarnos a esa absorción en el bien ultramundano; y cuanto más lo hagamos así, «menor será el número de frustraciones e insatisfacciones que encontraremos»[98].

Desde luego, existía un ardid de uso común para mediar hasta cierto punto entre estos dos elementos de la herencia platónica, que en estos pasajes parecen estar simplemente en mutua y desconcertante oposición, un ardid propuesto por el propio Platón en *El banquete* (210-212) y por Plotino, y siempre del gusto de aquellos santos y místicos, paganos o cristianos, cuya ultramundaneidad era menos corrosiva e impa-

ciente. Aun cuando (de acuerdo con una corriente de los supuestos tradicionales) no pudiera atribuirse ningún verdadero valor a ninguna cosa creada, no obstante, se podría suponer que el acercamiento al supremo bien era normalmente, e incluso necesariamente, gradual; y dada la circulación de la metáfora de la escala o escalera del ser, tal concepción parecía de lo más natural. Las graduales series de criaturas hasta las cuales, en su desbordamiento, había descendido la vida divina podía pensarse que constituían asimismo las etapas de la ascensión del hombre a la vida divina en su autosuficiente completud. Así, al igual que el angélico maestro de Adán en el *Paraíso perdido*, los filósofos que no podían conformarse a aceptar por completo «esa definitiva sentencia del sabio Predicador» insistieron en la necesidad de gradaciones en la «subida», y en que

> La escala de la naturaleza va / Desde el centro a la circunferencia, desde donde, / Al contemplar las cosas creadas, / Ascendemos paso a paso hasta Dios.

De este modo había que reconocerles a las cosas naturales, al menos, un valor provisional e instrumental, si bien se declaraba que todo el bien genuino radicaba en un orden sobrenatural y extrasensible. El hombre podía permitir legítimamente que su entendimiento se ocupara de las criaturas y encontrara gozo en ellas, en tanto en cuanto utilizara a todas ellas como medio para pasar a lo que se halla por encima de ellas en la inmensa ladera del ser. A esta concepción se apelaba habitualmente para justificar esa ocupación mundana que es el estudio de las ciencias naturales. Incluso en el elogio de la astronomía con que comienza *De revolutionibus orbium*, los trabajos del hombre de ciencia se presentan como una forma de ascender por esta escala; la razón última de participar en ellas no es, hay que resaltarlo, el que se ocupen

de las obras del Dios Creador, si bien se menciona tal consideración, sino el que «ellas nos llevan, como un vehículo, a la contemplación del bien supremo»[99].

Pero, francamente hablando, la concepción de la creación como una escalera por donde asciende el hombre no reconcilia en realidad las implicaciones del principio de plenitud, en cuanto teoría del valor, con el aspecto ultramundano de la filosofía platónica y de la teología cristiana. Pues, en primer lugar, el paralelismo entre el proceso descendente y el ascendente era poco más que verbal. La escala del ser, concebida como una escalera mediante la cual el hombre podía subir a la bienaventuranza, no se componía de los mismos peldaños que la escala del ser concebida como toda la serie de las formas naturales. Nadie, creo yo, propuso seriamente, como el verdadero método para la salvación del hombre, que debía comenzar por fijar sus pensamientos, fuera mediante la contemplación intelectual o fuera mediante el goce estético, en lo que Macrobio llama las «heces de la existencia del ser», y a continuación proceder desde ahí, mediante transiciones diminutas, a través de todas las sucesivas formas más complejas de la vida vegetal, pasando por las de los «zoofitos», desde éstas a su vez a los moluscos y crustáceos, y de éstos a los peces, de éstos a los animales superiores, y así sucesiva y pormenorizadamente por toda la jerarquía de la naturaleza tal como la concebía la historia natural de la Edad Media, y por último a través de los sucesivos grados de los ángeles. La noción de gradación infinitesimal, que era la esencia de la Cadena del Ser cosmológica, se adaptaba mal a un programa que, al fin y al cabo, tenía por objeto llevar al hombre, tan rápidamente como fuera posible, a su última felicidad extrasensible, o bien a una aproximación a ésta tan estrecha como lo permitieran las condiciones de la vida terrenal. Si esa con-

sumación era la meta, verdaderamente no resultaba evidente que la aproximación gradual fuese la mejor; como mucho, tal graduación sólo podía considerarse coherentemente una concesión a la debilidad humana, una concesión peligrosa, que sólo se hacía de mala gana y siempre que fuera posible se evitaba por completo. Y por último, el programa del «ascenso a Dios mediante la contemplación de las cosas creadas» no admitía en absoluto el valor inherente de la mera existencia de seres imperfectos en toda su posible diversidad, tal como implicaba el principio de plenitud. Concebidos como peldaños en la escalera que asciende a la perfección, los grados inferiores del ser sólo tenían la utilidad que corresponde a los escalones, la de cosas a desdeñar y transcender; y tal concepción tenía poco que ver con el supuesto de que la existencia de cada uno de estos grados es algo tan bueno en sí mismo que el propio Dios se había visto obligado, por así decirlo, por su misma divinidad y racionalidad a engendrar cada uno de ellos.

Un único ejemplo bastará para ilustrar esta última afirmación; lo tomo de un texto medieval por su filosofía, aunque no por su fecha, un famoso devocionario de la Contrarreforma, la obra de alguien que no fue menos místico por el hecho de ser un agresivo y formidable polemista teológico. El tratado *De ascensione mentis in Deum per scalas creaturarum*, del cardenal Bellarmino (1542-1621), es quizá la elaboración moderna más famosa de esta concepción, y demuestra llanamente la habitual incongruencia entre la importancia que se otorga al principio de plenitud en la doctrina de los atributos de la deidad y su exclusión de la teoría del principal bien del hombre. Al principio, la creación parece representarse como las lentes difractantes mediante las cuales, únicamente, es posible para la mente finita alguna visión de Dios; la multi-

plicidad, que en absoluto excluye la simplicidad, está más allá de nuestra comprensión y, por tanto, si queremos mirar la perfección de la divina esencia, debemos romperla en sus distintas partes.

> Dios quiso que el hombre pudiera conocerlo en alguna medida a través de sus criaturas, y puesto que ninguna criatura individual de las creadas puede representar ajustadamente la infinita perfección del Creador, multiplicó las criaturas y confirió a cada una de ellas un determinado grado de bondad y perfección, gracias a los cuales podemos hacernos alguna idea de la bondad y la perfección del Creador, quien, en su esencia simplísima y perfectísima, contiene infinitas perfecciones.

De modo que al reflexionar sobre la diversidad de las cosas existentes, dice Bellarmino, podemos llegar a comprender la infinita variedad que (sin detrimento de la simplicidad) constituye la esencia de la Divina Razón:

> Aunque la mera multitud de las cosas creadas sea en sí misma hermosa, y una prueba de la multiforme perfección del único Dios, todavía más hermosa es la variedad que aparece en la multiplicación, y eso nos conduce más fácilmente al conocimiento de Dios; pues no es difícil para un sello hacer muchas impresiones exactamente iguales, pero variar las formas hasta casi el infinito, que es lo que Dios ha hecho en la creación, esto es en verdad una obra divina y la más merecedora de admiración. Paso de largo los géneros y las especies, sobre los que todo el mundo está de acuerdo en que son enormemente variados y distintos. [...] Elevo luego mi alma, la mirada de mi entendimiento, hacia Dios, en quien están las Ideas de todas las cosas y des-

> de quien, como desde una fuente inagotable, brota ésta casi infinita variedad: pues Dios no pudo haber impreso esas innumerables formas sobre las cosas creadas a menos que haya guardado del modo más eminente y sublime sus Ideas o modelos en las profundidades del propio Ser.

Sin embargo, no se saca la conclusión a que todas las cosas parecen tender, sino más bien la contraria: el hombre no debe ocuparse de perseguir la complejidad y la riqueza de detalles de la naturaleza ni de la naturaleza humana mediante la investigación científica, ni siquiera de la imitación de la «obra divina que mayor admiración merece» mediante la representación artística de su inagotable diversidad. Lo que le incumbe sigue siendo el Uno y no lo Múltiple. Pues todos «los diversos bienes que se encuentran repartidos entre las cosas creadas se encuentran aunados en Dios»[100]. El gran polemista jesuita no es, de hecho, ningún asceta riguroso a la manera de Bernard de Clairvaux; ni quiere ir hasta el extremo que representan los místicos de la Contrarreforma como San Juan de la Cruz, quien afirmaba que «el hombre espiritual aspira a la completa abstracción y olvido, de manera que, en la medida de lo posible, ningún conocimiento ni forma de las cosas creadas —tal como si no existieran— perdure en su memoria». Bellarmino concede que «no se nos manda que mientras estemos en esta tierra apartemos de nosotros todo consuelo procedente de las criaturas». Sin embargo, la principal función de las criaturas consiste en recordarnos su propia transitoriedad e insuficiencia, o bien en servir de símbolos sensibles de los atributos extrasensibles de la deidad y, de este modo, demostrar que «todas las cosas distintas de Dios son vanidad y vejación del espíritu, que no tienen existencia, sino que sólo la aparentan, y que no aportan solaz

sino tan sólo aflicción». «La ascensión de la escala de las cosas creadas» es, a fin de cuentas, tan sólo otro nombre para el progresivo *contemptus mundi*.

Hay en el pasaje de Bellarmino que acabamos de citar, como se observará, un toque de ilusionismo, una insinuación de la doctrina de que toda pluralidad e individuación son meras apariencias irreales. La tentación de deslizarse a la fraseología del ilusionismo no ha estado nunca muy lejos de los neoplatónicos ni de los metafísicos católicos, en parte porque la ultramundaneidad o el estado anímico místico tiende naturalmente a expresarse tratando como mera nada el mundo del que se aleja, y en parte porque tal concepción aporta un aparente alivio al conflicto lógico interno del que vengo hablando. Si se recurre al expediente fácil, aunque contradictorio, de negar que la pluralidad de las cosas finitas tenga ninguna clase de existencia, todos los problemas desaparecen de un solo golpe; puesto que nada existe realmente excepto el Uno, en realidad no hay nada que explicar. Sin embargo, la teología cristiana no podía adoptar esta vía de escape a sus dificultades. De hecho, no se trata de que la ultramundaneidad de la filosofía católica o neoplatónica fuera en sí menos extremada que la del Vedânta y otros sistemas indios. Cuando el espíritu de Plotino, de Agustín, del Pseudo-Areopagita, de Juan el Escocés o incluso de Tomás de Aquino se orienta exclusivamente hacia este lado de su doctrina, no es menos concienzudo que los más místicos sabios de los Upanisad o que Sankara, al afirmar la «otredad» de la verdadera realidad y del único bien genuino: su absoluta exclusión de todas las características de la existencia que ahora vivimos o de la que nuestro pensamiento discursivo pueda hacerse alguna idea[101]. La diferencia consiste tan sólo en que la doctrina occidental era esencialmente dualista; afir-

maba eso, pero también afirmaba lo contrario; el segundo de estos dos elementos estaba firmemente incorporado a su sustancia tanto por las fuentes platónicas como por las judías. La influencia del *Timeo* y de la dialéctica neoplatónica, transmitida fundamentalmente a través del Pseudo-Dionisio, se combinaba con la autoridad del Génesis para impedir que la teología medieval afirmara una auténtica generación de un universo real de existentes concretos e identificara la deidad con la energía creadora y autoexpansiva. Por consiguiente, el lenguaje del acosmismo, cuando se deja ver en un autor, como Bellarmino, bien enraizado en esta tradición, nunca debe tomarse demasiado literalmente; no es más que un planteamiento extremo de una vertiente de esta doble doctrina, que debe entenderse, por muy incoherente que esto sea, compensado por la otra vertiente.

El conflicto largo tiempo sofocado entre las dos tendencias dentro del complejo tradicional de presupuestos evolucionó en algunos autores renacentistas en forma de abierto dualismo entre dos principios en lucha, el del bien y el del mal, pero ambos necesariamente inherentes a la propia naturaleza divina y, en consecuencia, presentes también en la naturaleza humana. Y es significativo que en algunas de estas tempranas recombinaciones modernas de tales ideas procedentes de fuentes platónicas, judías y cristianas, se invierta la habitual preferencia medieval; el valor superior se otorga, no al Motor Inmóvil, el estado en que el Uno está indiviso y eternamente en reposo dentro de su propia autosuficiencia, sino, por el contrario, al incansable «principio activo» que se manifiesta en transformación, en devenir y en diversificación. Así, Robert Fludd (1574-1637), al desarrollar un dualismo derivado, en parte, al parecer, de la filosofía de Bernar-

dino Telesio y, en parte, de fuentes cabalísticas, nos cuenta que así como, en la divina esencia,

> el principio potencial u oscuro es contrario y opuesto a su esencial propiedad, hasta el momento en que comienza la verdadera emanación de luz, así también cada uno de ellos ha revelado, o dado a luz en este mundo, dos renuevos o propiedades esenciales, que son opuestos por condición y mutuos adversarios absolutos por naturaleza; y las dos virtudes activas son el *Frío* y el *Calor*. [...] Pues la propiedad de la Nada oscura, o abismo deforme, consiste naturalmente en reposar, y en no actuar ni operar; y la razón consiste en que, puesto que su apetencia es ocuparse del centro y sus alrededores, más allá del cual no hay movimiento ni acción, y no en explayarse hacia la circunferencia, como el Espíritu de la luz, o Dios por su voluntad, o la naturaleza manifiesta, acostumbran a hacer. Por esta razón, el principio de la oscuridad se desafía a sí mismo, mediante un instinto natural, reposado y tranquilo, y esta propiedad engendra o produce una virtud esencial de su propia condición, a saber, el frío, el cual, puesto que es elegido como campeón para resistir los asaltos de su contrario, a saber, del Calor, cuyos símiles son el movimiento y la acción; [...] de modo que a menos que sea excitado o aguijoneado por los asaltos del Calor, no se mueve, sino que parece esperar a su soñolienta madre, la Oscuridad y la privación, cuyos hijos son la estabilidad y el reposo, que duermen y se arriman rápidamente al centro, y por tanto no desean dirigirse hacia la circunferencia. Y en verdad el frío es un hecho esencial, que procede de la divina potencia y

la espera, la cual por esta propiedad contrae sus rayos desde la circunferencia hacia sí.

Es, pues, esta propiedad de la esencia de Dios, que se manifiesta sensiblemente en el frío, la «madre de la privación, de la muerte, de la vacuidad, de la inanidad, de la deformación», la «única causa eficiente de la condensación, de la contracción, de la fijación, de la inmovilidad, de la languidez, del reposo, del entenebrecimiento u oscuridad, de la mortificación, de la privación, de la estupefacción y similares»[102]. Sin duda, se siente Fludd obligado a admitir, «es algo portentoso y sobrepasa a todos los entendimientos humanos que de una Unidad, en esencia y en naturaleza, deban nacer y florecer dos ramas de tan opuesta naturaleza como son la Oscuridad (que es el asiento del error, de la deformidad, de la limitación, de la privación, de la muerte) y la Luz, que es el vehículo de la verdad, de la belleza, del amor, de la posición y similares». No es sorprendente «que la secta de los maniqueos sostuviera tan rígidamente que existen dos principios coeternos»; y Fludd, si bien no puede renunciar, por cristiano y por platónico, a la doctrina de que todos los seres proceden de una esencia única, simple y perfecta, no obstante, se da cuenta, con desasosiego, de que sus dos atributos divinos, o bien los que nosotros nos vemos forzados a entender de ese modo, tienen en muchos aspectos prácticos las mismas funciones que Dios y el Diablo. Lo que aquí nos interesa es que el papel del diablo-dentro-de-la-deidad recae en el atributo de autosuficiencia o autocontrol, cuya influencia resulta manifiesta en la tendencia de las cosas a buscar el centro inmóvil del Ser; se trata de esa «afección discordante, privativa y odiosa que la oscuridad y la deformidad proporcionan a los hijos de la luz y de la vida, y de ahí que a todos los bellos renuevos»[103]. Sólo cuando la deidad se aleja de sí

misma y vive en sus «benéficas emanaciones» se manifiesta, por así decirlo, su mejor naturaleza[104]. Consiguientemente, la «plenitud» es una de las palabras sagradas de Fludd, a la vez que se extiende con vehemencia sobre el *horror vacui* de la naturaleza:

> Job argüyó que la Vacuidad, la Inanidad y la Oscuridad son una y la misma cosa; es decir, la Vacuidad, la Inanidad o la Vaciedad, puesto que toda completud o plenitud procede de Dios en su propiedad real. [...] La tierra que había antes de la revelación del espíritu de Dios, inane y vacía, está ahora llena de toda la Luz divina y de la Gracia multiplicadora. Así que sucedió esto ya no hubo más vacío ni falta, lo que quiere decir, destitución de ser esencial, sino que se volvió fértil y fructífera, estando ahora repleta del fuego divino y del incorruptible espíritu de Dios, en concordancia con las palabras de Salomón: *Spiritus disciplinae sanctus implet orbem terrarum*; [...] Y el Apóstol: *Christus implet omnia*, Cristo *llenó todas las cosas*. Por lo cual podemos percibir que toda plenitud procede del Acto divino, así como, por el contrario, la Vacuidad existe cuando la vida formal está ausente de las aguas, y tal es la razón de que se sostenga que el *Vacuum* o *Inane* es una cosa tan horrible en la Naturaleza. Pues, en la misma medida en que la absoluta ausencia de la emanación eterna es intolerable para la criatura, puesto que todo desea fervientemente ser conformado, y eso por una apetencia o afección natural, y por tanto es abominable para cualquier cosa natural la absoluta privación del ser[105].

Así pues, en Fludd el «principio del mal» se define precisamente en los mismos términos con que la filosofía tradi-

cional acostumbraba a expresar la naturaleza de la perfección en que encuentran su consumación todos los deseos:

> Aquí cesan todas tus vueltas y revoluciones, / Aquí todo es serenidad y paz; / Has llegado al Centro, el lugar originario de reposo, / Ahora no hay nuevos cambios, ni necesita haberlos, / cuando el Uno debe ser la Variedad[106].

Para Fludd, el «lugar originario de reposo» era la mansión de la oscuridad y la muerte, y la existencia que se «ocupa del centro y sus alrededores» es la negación de todo bien. Sin embargo, tan sólo estaba llevando a sus lógicas consecuencias una de las dos tendencias que habían sido obligadas a conjuntarse en la tradición platónica y cristiana.

Debe señalarse otra forma de este conflicto. El bien de cualquier ser, de acuerdo con el aceptado principio, también inherente a la filosofía griega del siglo v a.C., radica en la realización de su «naturaleza» específica; por tanto, en este sentido, se solía formular el argumento, incluso en los casos más extremados de ultramundaneidad, en términos de «conformidad con la naturaleza». Pero la concreta significación que se le daba procedía absolutamente de esa dialéctica donde el bien se identificaba con la autosuficiencia. El hombre, en cuanto ser racional, se afirmaba, únicamente podía realizar su naturaleza mediante la posesión del bien absoluto, original e infinito, lo que quiere decir mediante la completa unión o *assimilatio intellectus speculativi*[107] con la divina perfección y beatitud. Pero tal desnaturalización del bien específicamente humano hubiera sido imposible de haberse aplicado en este punto la lógica del principio de plenitud, como se haría en una época posterior.

Cabe ahora exponer en términos más generales el significado de esta duradera conjunción de ideas esencialmente in-

compatibles, tres de cuyos aspectos hemos venido examinando. La circunstancia más importante y distintiva de la historia de la filosofía moral y religiosa en Occidente es el hecho de que tanto el tardío platonismo como la filosofía aceptada por la Iglesia combinaban la ultramundaneidad con un optimismo virtual, si bien no literal ni falto de restricciones. Ambos estaban comprometidos por igual con las dos tesis contradictorias de que «éste» mundo es esencialmente malo, y se debe escapar de él, y de que su existencia, exactamente con todos sus atributos, es un bien tan grande que en su creación se pusieron de manifiesto los más divinos de todos los atributos de la deidad. Del mundo temporal, sensible y fragmentario del que deben alejarse los pensamientos y los afectos del hombre, una filosofía ultramundana coherente sólo puede dar una de estas tres descripciones. Se puede decir, como hemos visto, que la creencia de que existe tal mundo es una pura ilusión. Sin negar la realidad del mundo, se puede afirmar que nunca *debería* haber existido, que la génesis de cualquier cosa distinta del Eterno y Perfecto Uno fue un absoluto desastre inexplicable. O bien, como hace el budismo primitivo, negarse a entrar en cuestiones meramente especulativas como son el origen, la *raison d'être*, el estatus metafísico del mundo e incluso la naturaleza positiva de la meta a perseguir, y dedicar todas las energías a convencer a los hombres de que la existencia temporal y sensible es un mal sin rastro de bien alguno y a mostrarles la forma de escapar de ella[108]. Pero esta filosofía se halla reducida a elegir entre estas tres formas de pesimismo[109]. En el pensamiento religioso occidental se puso de manifiesto durante un tiempo —en el maniqueísmo y en las herejías de los cristianos gnósticos— una fuerte inclinación hacia la segunda de estas posturas; de prevalecer esta tendencia no habría surgido ningu-

na de las incongruencias que hemos venido señalando. La emergencia, a partir de la paz impertérrita de la vida divina, de una creación ruidosa y afanosa, de un universo de seres escindidos, temporales y corpóreos, se habría considerado la Caída original y esencial, y cualquiera que hubiese sido el Demiurgo que se concibiera como su autor, se le habría considerado el Mal original y esencial. Es evidente que los supuestos aceptados, tanto por los paganos platónicos como por los teólogos cristianos, durante los primeros cuatro siglos de nuestra era dan la sensación de que es inevitable la aparición de algún brote de este tipo. La importancia de la opción —especialmente manifiesta en el rechazo del ánimo y de las doctrinas de los gnósticos por Plotino y, de manera más espectacular, en la conversión de Agustín, que antes era maniqueo— a favor de una fructífera incoherencia, no había de resultar claramente visible hasta los tiempos modernos ni, de hecho, en toda su amplitud, hasta el siglo XVIII. Pero a todo lo largo de la Edad Media, por lo menos, sobrevivieron, en una época en que la doctrina oficial era predominantemente ultramundana, determinadas raíces de una filosofía esencialmente «estamundana»: el supuesto de que hay una verdadera e intrínseca multiplicidad en la naturaleza divina, es decir, en el mundo de las Ideas; de que, además, la «existencia es un bien», es decir, que la adición de una concreta actualidad a los universales, la traslación de las posibilidades extrasensibles a las realidades sensibles, significa un aumento, y no una disminución, del valor; de que, en realidad, la misma esencia del bien consiste en la máxima actualización de la variedad; y de que el mundo de la experiencia temporal y sensible es, por tanto, bueno y la suprema manifestación de lo divino.

IV

EL PRINCIPIO DE PLENITUD Y LA NUEVA COSMOGRAFÍA

En el cambio acaecido entre la concepción medieval y la moderna sobre la escala en magnitud y la ordenación general del mundo físico en el espacio no correspondió a las hipótesis de Copérnico ni tampoco a los espléndidos logros de la astronomía científica durante los siglos siguientes el papel más importante y decisivo. En la cosmografía que a comienzos del siglo XVIII se había convertido en la normalmente aceptada por los hombres educados, los rasgos que diferenciaban la nueva imagen del mundo de la antigua, aquéllos que en mayor medida afectaron a la imaginación y modificaron las concepciones prevalecientes sobre la posición del hombre en el universo, las tradicionales creencias religiosas y el talante del sentimiento religioso, esos rasgos no deben su introducción ni, en la mayor parte de los casos su general aceptación final, a los descubrimientos ni a los razonamientos técnicos de los astrónomos, sino a la influencia de aquellas preconcepciones originalmente platónicas que, como hemos mostrado en la conferencia anterior, aunque fuertes y persistentes, siempre habían quedado reprimidas y abortadas en el pensamiento medieval. Con objeto de hacer que esto sea evidente, es necesario, antes que nada, considerar aquellos aspectos de la antigua cosmografía que tenían, o parecían tener, implicaciones religiosas y morales para la mentalidad medieval; las que ayudaban a determinar hasta qué punto los hombres podían sentirse emocionalmente en casa en su mundo y según qué modelo concebían su estatus y su papel en él.

Es un error suponer que el mundo medieval era más bien poca cosa y que la tierra ocupaba relativamente mucho. Aunque las distancias del sistema ptolomeico eran triviales junto a los cientos de millones de años luz que calculan los actuales astrónomos, no eran triviales en proporción con las magnitudes terrestres que servían de escala a la imaginación. El propio Ptolomeo había dicho que la tierra es un simple punto en comparación con los cielos. Maimónides escribió a finales del siglo XII en la *Guía de perplejos*:

> Con objeto de hacer una correcta estimación de nosotros mismos, debemos considerar los resultados de las investigaciones que se han hecho sobre las dimensiones y las distancias de las esferas y de las estrellas. Se ha demostrado que la distancia entre el centro de la tierra y la cúspide de la esfera de Saturno supone un viaje de unos ocho mil setecientos años de 365 días, contando con avanzar cuarenta leguas diarias [es decir, en números redondos, una distancia de 125 millones de millas] [...] Considérese esta enorme y aterradora distancia; sobre ella afirman las Escrituras: *¿No está Dios en la cima de los Cielos? Y véase la altura de las estrellas, ¡cuán altas están!* [...] Esta gran distancia que se ha demostrado, no obstante, es sólo una mínima parte; pues la distancia del centro de la tierra al lado cóncavo de la esfera de las estrellas fijas no puede ser menor y puede ser varias veces mayor [...] En cuanto a la esfera de las estrellas fijas, su espesor debe ser al menos tan grande como una de las estrellas que contiene, cada una de las cuales tiene un volumen que excede el del globo terrestre en más de noventa veces; y es posible que la propia esfera sea mucho más gruesa todavía. De la novena esfera, que imparte a todas

> las demás su movimiento diurno, no se conoce la medida; pues al no contener ninguna estrella no tenemos medio de juzgar su magnitud. Considérese, pues, cuán inmenso es el tamaño de estos cuerpos y cuán numerosos son. Y si, de este modo, la tierra no es más que un punto en comparación con la esfera de las estrellas fijas, ¿cuál puede ser la proporción de la especie humana con respecto al conjunto del universo creado? Y entonces, ¿cómo puede ninguno de nosotros pensar que esas cosas existen para él y que tienen por objeto servir a sus necesidades[110]?

Roger Bacon se detiene con infatigable entusiasmo en las *rerum magnitudo*. «La menor de las estrellas visibles es mayor que la tierra; pero la menor de las estrellas, en comparación con los cielos, virtualmente no tiene tamaño. […] Según Ptolomeo, una estrella fija, dada la magnitud del cielo, no completa su circuito en menos de treinta y seis mil años, aunque se mueve a una velocidad increíble. Pero es posible dar la vuelta a la tierra andando en menos de tres años»[111]. El tema sigue siendo uno de los favoritos de los anticopernicanos del siglo XVI. Du Bartas, por ejemplo, lo elabora así (cito de la versión de Sylvester de *La Sepmaine*, 1952):

> La menor estrella cuyo brillo percibimos / En lo alto, perdida en las bóvedas cristalinas, / (Por lo menos, si merecen crédito los entendidos de estrellas) / Es dieciocho veces mayor que toda la tierra… / Sí, aunque un rey mediante astucia o guerra haya ganado / Someter a su dominio toda la redondez de la tierra, / He aquí la recompensa a sus gloriosos afanes: / La punta de una aguja, una aguja, una pizca gana, / Una liendre, una nada (es cuanto posee[112]).

Pero aunque el mundo medieval fuera así de inmenso, en comparación con el hombre y su planeta, no obstante, estaba taxativamente limitado y cercado. Por tanto, era esencialmente imaginable; los panoramas que presentaba, por grandes que fuesen, no aturdían por completo la imaginación. Los hombres del siglo XV vivieron todavía en un universo amurallado así como en ciudades amuralladas. Y —a diferencia de las ciudades medievales y de otras cosas medievales— esta estructura cósmica tenía las cualidades esenciales de la obra del arte clásico; de hecho, puede decirse que lo más clásico de la Edad Media fue el universo. Los hombres prefirieron celebrar el culto en las iglesias góticas, pero la arquitectura de los cielos no era una obra de diseño gótico, lo que no es sorprendente puesto que, de hecho, se trataba de un edificio griego. El mundo tenía una clara unidad estructural inteligible, y no sólo una forma definida, que se consideraba al mismo tiempo la forma más simple y la más perfecta, al igual que la tenían todos los cuerpos que lo componían. No tenía extremos sueltos ni irregularidades en los contornos. En realidad, bajo la presión de los hechos astronómicos observados, se reconocía cada vez más que la simplicidad de su diseño interior era menos perfecta de lo que sería de desear; pero el principal *cicerone* poético del universo prestó poca atención a las penosas complejidades de detalle, que probablemente no inquietaban mucho a la mentalidad extraastronómica.

Se ha dicho con frecuencia que la antigua imagen del mundo en el espacio estaba especialmente destinada a dar al hombre un elevado sentimiento de su importancia y dignidad; y algunos autores modernos han sacado mucho partido a esta supuesta implicación de la astronomía precopernicana[113]. El hombre ocupaba, se nos dice, el lugar central del

universo y alrededor del planeta donde él habitaba giraban servilmente todas las inmensas y desiertas esferas[114]. Pero la verdadera significación del sistema geocéntrico, para la mentalidad medieval, era precisamente lo contrario. Pues el centro del mundo no era una posición honorífica; más bien era el lugar más alejado del Empíreo, era el fondo de la creación, en el que se hundían sus elementos más bajos y sus heces. El verdadero centro, de hecho, era el Infierno; en el sentido espacial, el mundo medieval era literalmente diabolicocéntrico. Y desde luego, toda la región sublunar era incomparablemente inferior a los cielos resplandecientes e incorruptibles situados más allá de la Luna. De modo que Montaigne, todavía partidario de la vieja astronomía, podía con toda coherencia describir el lugar donde mora el hombre como «la inmundicia y el lodazal del mundo, lo peor, lo inferior, la parte menos viva del universo, los bajos de la casa». Luego, interroga: ¿cómo una criatura originaria de aquí y que comparte el alojamiento con «el inferior de los tres órdenes de animales» (es decir, los animales terrestres) se atreve imaginariamente a «situarse por encima del círculo de la Luna y sojuzgar los cielos bajo sus pies»? «¿Con qué autoridad», pregunta Montaigne, puede el hombre asumir que «este admirable movimiento de la bóveda celeste, la luz eterna de estas lámparas que tan orgullosamente ruedan sobre su cabeza, [...] fueron creados y se mantienen durante tantas generaciones para su bienestar y servicio?»[115]. John Wilkins menciona en 1640, como uno de los argumentos que todavía se proponen contra el sistema copernicano, el que se deduce

> de la vileza de nuestra tierra, puesto que ésta se compone de materiales más sórdidos y bajos que los de cualquier otra parte del mundo; y por tanto debe situarse en el centro, que es el peor lugar, y la mayor

distancia de esos cuerpos más puros e incorruptibles, los cielos[116].

Estos pasajes demuestran sobradamente que la cosmografía geocéntrica servía para la humillación del hombre y no para su exaltación, y que el copernicanismo fue combatido, en parte, debido a que asignaba una posición demasiado digna y elevada a su morada.

Desde luego, había otros elementos en el sistema medieval del cristianismo que fueron adaptados para alimentar en el bípedo implume un elevado sentido de su importancia cósmica y de la gravedad de sus actos. Pero éstos no estaban ligados a la astronomía geocéntrica; sobrevivieron sin problemas y, de hecho, se vieron poco afectados por el abandono de tal cosmografía. No era la posición de nuestro planeta en el espacio, sino el supuesto de que éste era el único planeta con una población original de seres racionales cuyo destino último estaba todavía por resolver, lo que le reportaba su posición única en el mundo y su exclusividad en cuanto al interés de los Cielos. Si bien era la única región de la corrupción, también era la única región generadora; sólo aquí nacían nuevas almas, todavía estaban en la balanza destinos inmortales y, en cierto sentido, estaba en juego el cumplimiento de los designios del propio Creador. Así pues, aunque este sótano oscuro y escuálido del universo fuera (con sólo una excepción) el lugar menos respetable donde podían establecerse los seres, también era el lugar donde se desarrollaba todo lo dramático y emocionante. De modo que, con todas las notorias contradicciones de las doctrinas de la divina autosuficiencia e impasibilidad, se entendía que los problemas de los hombres merecían una inconmensurable atención por parte de la propia deidad; de tal modo que el simple desliz de una pareja de personas sencillas en Mesopotamia podía, por sus

consecuencias, obligar a una de las personas de la Divindad a encamarse en forma humana y vivir y morir en este globo en nombre de la salvación del hombre. A todo lo largo de la historia, los seres menores del mundo superior se han ocupado de tareas subordinadas al hombre, mientras que los espíritus rebeldes se han sumado, no menos lisonjeramente, a la tarea de destruirlo. «Mientras miraba», dice un personaje de una de las novelas de Zangwill, «el 'Descendimiento a los Infiernos' de Signorelli, pensaba en cuán vivamente disfrutaron de la vida nuestros antepasados, cuán importante era el alma individual de cada uno, si batallones en formación del Cielo y del Infierno luchaban por ella. ¡Qué intensa percepción del *significado* de la vida!». Quizá pueda dudarse de la atribución de tal deleite al creyente medieval; ser el hueso de la pelea entre poderes tan grandes y, cada uno a su modo, tan exigentes, era una posición poco agradable para el hombre sensual medio, incluso al margen de las naturales aprensiones con respecto a la solución final del conflicto en su caso personal. Pero indiscutiblemente era una posición que tendía a fomentar y justificar un cierto *amour propre* de la especie. No obstante, todo esto sólo tenía relación con la cosmografía vigente en la medida en que implicaba que sólo este planeta contenía una especie de criaturas semimateriales y semiespirituales —el eslabón intermedio de la Cadena de Ser— por cuyo vasallaje competían el poder celestial y el infernal.

De manera que lo que la vieja cosmología tenía de poética y religiosamente significativo poco se vio afectado por la teoría de Copérnico. Para Copérnico, el sistema solar y el universo se mantenían idénticos; este mundo, aunque no geocéntrico, seguía estando centrado, seguía siendo de forma esférica, seguía inexpugnablemente vallado por la esfera ex-

terior, *se ipsam et omnia continens*[117]. Mientras todo el universo sensible permaneció limitado y encajonado de este modo y mientras el planeta ocupado por el hombre, cualquiera que fuese su posición en el espacio, siguió contando con un estatus biológico, moral y religioso único, las características estéticas y prácticamente distintivas del esquema cósmico medieval permanecieron intocadas. Y el único cambio de esta clase que conllevaba el abandono del sistema geocéntrico era, como es evidente en lo que ya se ha dicho, lo contrario de lo que suele atribuirse a la nueva astronomía: alejar al hombre del centró de las cosas era elevarlo de su baja posición. Significaba también el rechazo de la idea aristotélica de que la posición central es una posición peculiarmente degradada y de toda la antítesis entre el mundo sublunar propio del devenir y los inmortales inmutables cielos. Pero esto ya lo habían combatido diversos autores medievales. Por ejemplo, más de un siglo antes de Copérnico, Nicolás de Cusa había rechazado el supuesto de que la tierra es la porción más baja del universo; no sabemos, afirmó, si la muerte y la corrupción son peculiares de este globo, y la división de los cielos en dos partes, ocupadas por dos clases de cuerpos esencialmente distintos, carece de justificación[118]. Esta incidental consecuencia de la teoría copernicana no era, pues, una novedad, aunque para algunos todavía resultara sorprendente y revolucionaria en el siglo XVI. Y el golpe más serio contra la concepción tradicional no lo asestaron los razonamientos de Copérnico sino el descubrimiento, por Tycho Brahe, de la *Nova Cassiopeiae* en 1572:

> Un visitante nuevo y extraño / De los cielos inmutables, según cree el mundo, / Desde la creación.

Por entonces la teoría copernicana se había extendido poco y, desde luego, no la aceptaba ni el propio Tycho; por lo

tanto, no se puede decir que acabara con la división del universo espacial en dos regiones completamente distintas por sus propiedades y dignidad.

De hecho, era plausible considerar que la estructura no-geocéntrica de los cielos armonizaba mejor con la teología cristiana que el sistema de Ptolomeo; y esta consideración tuvo por lo menos tanto peso como cualesquiera razones puramente astronómicas para ganar el importante apoyo de Kepler a favor de la nueva hipótesis o, mejor dicho, de una importante modificación de ella. Pues aunque la teoría de Copérnico había atribuido a la tierra, y no a las esferas, los movimientos que explicaban «las apariciones» del sol, de los planetas y de las estrellas fijas en absoluto era una teoría heliocéntrica; el centro del mundo era el centro de la órbita terrestre. El sol, aunque era lo más cercano a esa posición, no la ocupaba, y los planos de las órbitas planetarias no pasaban por el sol. Así que, como ha señalado Dreyer, Copérnico todavía se «sentía obligado a dar a la tierra una posición bastante excepcional en su nuevo sistema», de modo que, como agrega Dreyer algo erróneamente, «la tierra era un cuerpo casi tan importante en el nuevo sistema como en el antiguo» (la verdad sería, como hemos visto, que su *posición* en el viejo sistema no era importante). La teoría helicocéntrica propiamente dicha se debe a Kepler y no a Copérnico. A pesar de Aristóteles, es indudable que el pensamiento siempre había encontrado una cierta incoherencia entre la posición central de la idea de Dios en la metafísica medieval y la posición periférica del Empíreo en la cosmología medieval; y el principal mérito de su nuevo sistema, a ojos de Kepler, era el eliminar esta incoherencia, colocando en el corazón del universo sensible el cuerpo de modo más natural podía considerarse el símbolo o contrapartida material de la deidad o,

más exactamente, de la Primera Persona de la Trinidad; el astro que era, reconocidamente, «el más excelente de todos», la fuente de toda la luz, todo el color y todo el calor, «aquel que es el único del que podríamos juzgar que sería merecedero del Altísimo si hubiera de contentarse con un domicilio material y elegir un sitio donde habitar con los bienaventurados ángeles»[119]. No es impertinente para el tema general de que nos estamos ocupando que este argumento teológico en favor de la teoría heliocéntrica atrajera a Kepler, sobre todo porque aquí está pensando en Dios, no al modo aristotélico, como el ser autosuficiente e inmóvil, causa final del movimiento y la actividad de los demás seres, sino como energía generadora y autodifusiva[120]. Y hasta qué punto seguía siendo esencialmente medieval incluso la cosmografía de Kepler puede apreciarse en que mantiene el paralelismo astronómico-teológico y en el hecho de que, precisamente gracias a su sistema heliocéntrico, pudo hallar nuevas razones para concebir el mundo como defintivamente limitado y encerrado (tal y como había sido en el sistema ptolomeico. Si el sol es análogo a Dios Padre, la esfera de las estrellas fijas, encuentra Kepler, es manifiestamente la contrapartida sensible del Hijo, asignándose la región intermedia de los planetas al Espíritu Santo[121]. La función *e* de la esfera exterior consiste en «devolver y multiplicar la luz del sol, como un muro opaco e iluminado». También se describe como «la piel o camisa del universo» (*mundi cutis sive tunica*), reteniendo el calor interno generado por el sol y evitando que se pierda mediante la infinita difusión; el paralelismo teológico parece aquí una bagatela forzada. En cuanto a las distancias entre los cuerpos celestes, Kepler presume de haber demostrado (con ayuda del supuesto heliocéntrico) que éstas manifiestan un plan armonioso tal como el que los anteriores astrónomos

habían buscado sin encontrarlo. Dada la concepción de que el cosmos debe someterse a exigencias estéticas y contando, como toda mentalidad típicamente medieval, con un gusto fundamentalmente clásico para el universo, le era imposible creer que los intervalos entre las órbitas de los seis planetas entonces conocidos no guardaran una exacta proporcionalidad. Si bien las proporciones aritméticas simples se demostraron inaplicables, por último, tal como él suponía, llegó al triunfal descubrimiento de que «Dios, al crear el universo y establecer el plan de los cielos, tuvo presentes cinco cuerpos geométricos regulares, famosos desde los tiempos de Pitágoras y Platón, y fijó el número de los cielos, sus correlaciones y las proporciones de sus movimientos de acuerdo con propiedades de éstos»[122]. También aquí, debemos observar, Kepler se basaba, a su modo, en el principio de razón suficiente; no le cabe duda de que el Creador ha debido guiarse por alguna fórmula no arbitraria al asignar estas proporciones y al determinar en seis el número de los planetas y, por tanto, en cinco el número de intervalos. Sólo puede haber cinco cuerpos geométricos regulares; y si esta necesidad del mundo de las Ideas puede transferirse a la limitación del número de los cielos, el plan general de las cosas podría considerarse basado en un fundamento racional así como en un orden estético. Buscando la verificación de esta hipótesis absolutamente fantasiosa fue cómo Kepler, finalmente, logró descubrir la tercera ley del movimiento planetario.

La doctrina copernicana, es cierto, exigía al hombre sencillo una difícil reconsideración de determinados hábitos naturales del incorregible intelecto; una reconsideración que, en la habitual imagen mental de los movimientos del sistema solar, todavía no ha conseguido llevar a cabo del todo. La nueva hipótesis no sólo parecía contradecir el testimonio de

los sentidos, sino que contenía al menos una insinuación de la repelente noción de relatividad; es decir, de la importancia puramente relativa de la concepción del espacio y del movimiento. Sin embargo, para los versados en filosofía no contenía nada esencialmente nuevo ni heterodoxo. El engaño de los sentidos era un tema gastado de los discursos edificantes; y la nueva astronomía ofrecía ejemplos frescos y afortunados del tema, que no dejaron de utilizar sus defensores en el siglo XVII. En cuanto a la idea general de la relatividad del movimiento aparente para el observador, después de todo, debía ser un lugar común para los astrónomos; y el copernicanismo no implicaba nada más. Todas las demás implicaciones de una doctrina de más largos alcances sobre la relatividad de la posición y del movimiento —o incluso de la posición y el movimiento determinables— podía eludirse en tanto la actual esfera de las estrellas fijas siguiera sirviendo como sistema absoluto de referencias, en frase del propio Copérnico, como el *universi locus, ad quem motus et positio caeterorum omnium conferatur*[123].

El principal enfrentamiento de Copérnico con la ortodoxia teológica no radica en ninguna discrepancia fundamental entre él y las partes más filosóficas de la estructura tradicional del universo, sino en su aparente irreconciliabilidad con determinados detalles de ese cuerpo de proposiciones puramente históricas que el cristianismo había incorporado a su credo en una proporción incomparable con cualquier otra religión. La historia de la Ascensión, por ejemplo, era a todas luces difícil de colocar en la topografía del mundo copernicano; y era difícil, para los adversarios eclesiásticos de la nueva hipótesis, señalar numerosos pasajes de las Escrituras que demostraban sin lugar a dudas que sus autores, supuestamente inspirados e infalibles, habían asumido, como algo

natural, el movimiento del sol alrededor de la tierra y los demás postulados de la astronomía del ingenuo sentido común. Sin embargo, con ayuda de cierta ingenuidad y alguna liberalidad en la exégesis, estos impedimentos eran superables y con el tiempo fueron superados con un cierto grado de plausibilidad; y en cualquier caso, no fue la mera innovación copernicana lo que planteó las dificultades más generales y de mayor alcance, ni siquiera en lo tocante al contenido histórico del dogma cristiano.

Las tesis cosmográficas verdaderamente revolucionarias que ganaron terreno en el siglo XVI y llegaron a ser bastante aceptadas en general antes de finales del siglo XVII fueron cinco en número y ninguna de ellas estaba vinculada a los sistemas puramente astronómicos de Copérnico y Kepler. En cualquier estudio de la historia de las modernas concepciones del mundo y en cualquier descripción de la postura de un autor, es esencial tener en todo momento presentes estas distinciones. Las cinco innovaciones más importantes fueron: 1) el supuesto de que los demás planetas de nuestro sistema solar estaban habitados por criaturas vivas, sensitivas y racionales; 2) el desmoronamiento de los muros exteriores del universo medieval, tanto si se identificaban con la esfera cristalina exterior como si se atribuían a una concreta «región» de las estrellas fijas, y la dispersión de esas estrellas por distancias enormes e irregulares; 3) la concepción de que las estrellas fijas eran soles similares al nuestro, todas o muchas de ellas rodeadas por sistemas planetarios propios; 4) el supuesto de que los planetas de esos otros mundos también tenían habitantes con conciencia; 5) la afirmación de la real infinitud del universo material en el espacio y del número de sistemas solares que contenía.

La primera —y la cuarta aún más, desde luego— privaba a la vida humana y a la historia terrestre de la importancia y gravedad que les había atribuido el esquema de las ideas medievales y no había tocado la teoría copernicana. La teoría de la pluralidad de los mundos habitados tendía a plantear dificultades, no sólo sobre los detalles históricos menos incluidos en la fe cristiana, sino sobre sus dogmas centrales. Todo el conmovedor drama de la Encarnación y la Redención daba por supuesto de manera manifiesta un único mundo habitado. Si había que renunciar a tales presupuestos, ¿cómo interpretar esos dogmas, caso de que tan siquiera se pudiesen mantener? Como más tarde se preguntó Thomas Paine, ¿íbamos nosotros «a suponer que cada uno de los mundos de la ilimitada creación tuvo su Eva, su manzana, su serpiente y su Redentor?»[124]. ¿Se había encamado la Segunda Persona de la Trinidad en innumerables planetas o era la nuestra la única porción del universo en que los agentes morales habían tenido necesidad de redención? Estas dificultades se reconocieron al menos a comienzos del siglo XVII, pero no parecen haberlas considerado muy serias los teólogos de la época. Campanella las menciona en su *Apologia Pro Galileo* (1622) y sus opiniones sobre el particular fueron resumidas en inglés por Wilkins en 1638: Si los habitantes de otros globos fueran hombres,

> entonces piensa que pueden no estar corrompidos por el pecado de Adán; sin embargo, quizá tengan su propio pecado, que pudiera hacerlos compartir de nuestra misma miseria; en cuyo caso es posible que hayan sido salvados por el mismo procedimiento que nosotros, la muerte de Cristo[125].

Según la segunda y tercera de sus tesis, cuya potencial importancia para la imaginación sería difícil sobrestimar, el

universo material dejaba de tener *centro* de ninguna clase; éste se rompía en (como mínimo) una enorme multiplicidad de sistemas aislados distribuidos sin ningún plan racional reconocible; dejaba de tener forma y se convertía en un informe agregado de mundos desigualmente desperdigados por las inimaginables extensiones del espacio. El cambio del sistema geocéntrico al heliocéntrico fue mucho menos fuerte que el cambio del heliocéntrico al acéntrico. La «primera cuestión relativa a los cuerpos celestiales», decía Bacon, «es *si hay un sistema*, es decir, si el mundo o el universo constituye en conjunto un globo, con un centro; o bien si los concretos globos de la tierra y las estrellas se dispersan de forma desperdigada, cada uno con sus propias raíces, sin ningún sistema ni centro común»[126]. Cuando el número y la extensión de estos mundos se consideraron posteriormente infinitos, el universo tendió a resultar esquivo, no sólo para la imaginación, sino para la razón misma; pues las antípodas matemáticas que surgen de aplicar a la realidad la noción de infinito numérico o cuantitativo ganaron entonces una nueva actualidad y gravedad.

He dicho que los sistemas cósmicos de Copérnico y Kepler no implicaban necesariamente estas cinco novedades más llamativas y de mayor alcance, y que los primeros fueron defendidos por algunos astrónomos y otros autores de los siglos XVI y XVII que no aceptaron las últimas, y *vice versa*. Sin embargo, es históricamente cierto que el abandono de la estructura geocéntrica hizo más verosímiles, para ciertos espíritus, algunas de estas hipótesis más destructivas. Así, Bacon, que era anticopernicano, aunque en absoluto sin vacilaciones, observó que «si se da por supuesto que la tierra se mueve, parecería más natural suponer que no hay ninguna clase de sistema, sino globos desperdigados, y no construir

un sistema en el que el sol sea el centro»[127]. No obstante, Bacon parece argüirlo como uno de los «muchos y grandes inconvenientes» que «se encuentran en el sistema de Copérnico»; es una deducción, y evidentemente una deducción forzada, hecha por un adversario de la teoría.

También es cierto que la imagen heliocéntrica de nuestro sistema —cabe pensar— presta cierta verosimilitud a la hipótesis de otros planetas habitados en este sistema. Al situar la tierra en las mismas condiciones que esos otros cuerpos, en un determinado aspecto, se sugiere la posibilidad de ampliar la semejanza a otros particulares, tales como la presencia de vida consciente. El argumento al uso puede presentarse en palabras de Burton (1621):

> *hoc posito*, para admitir su dogma del movimiento de la tierra; si la tierra se mueve es un planeta y brilla para ellos en la luna y para los habitantes de los demás planetas tal como la luna y los demás brillan para nosotros que estamos sobre la tierra; pero brilla, como Galileo, Kepler y otros demuestran, y entonces, *per consequens*, los demás planetas están habitados, así como la luna… Entonces (digo yo) la tierra y ellos [Marte, Venus y los demás] son igualmente planetas, igualmente habitados, se mueven alrededor del sol, el centro común del mundo igualmente, y pudiera ser que aquellos dos niños verdes de que habla Nubrigensis en su época, que cayeron del cielo, vinieran de allí[128].

Pero tal deducción era, evidentemente, un flojo argumento por analogía y de por sí difícilmente hubiera convencido a nadie que no se sintiera ya inclinado a esta conclusión por razones distintas y de mayor enjundia. Y de hecho se había llegado a esa conclusión antes de Copérnico y no como una deducción de la teoría heliocéntrica.

No sólo no dependieron de la teoría copernicana las innovaciones más sorprendentes y fecundas; ninguna de ellas contó con ninguna prueba en que apoyarse, que nosotros pudiéramos llamar científica, hasta el siglo XIX; y al menos tres de ellas todavía siguen siendo dudosas. La segunda y parte de la tercera estaban, en realidad, dentro del ámbito de la posible comprobación astronómica; pero no podían verificarse con los métodos utilizados en los tres siglos posteriores a Copérnico. Si las estrellas fijas estaban agrupadas a distancias aproximadamente iguales del sol, dentro de una zona bien definida y centrada por este cuerpo, o bien si se esparcían a enormes intervalos por el espacio, no pudo determinarse hasta que se pudo medir la distancia a la tierra de cierto número de ellas. Pero la primera medición del paralaje de una estrella no se consiguió hasta 1838[129], y los métodos fotométricos para determinar las distancias eran desconocidos. La aceptación del sistema heliocéntrico supuso, de hecho, que la lejanía, de las estrellas se hizo, mucho mayor de lo que había supuesto ningún astrónomo ptolomeico; pues el reconocimiento de que el movimiento orbital de la tierra aportó la línea de base gracias a la cual parecía posible trazar el paralaje. Dado que no se pudo detectar ningún paralaje con los métodos más refinados de la época, de ahí se dedujo que la distancia, y por tanto presumiblemente el tamaño, de la estrella más próxima debía ser incalculablemente grande. Pero, por otra parte, los repetidos fracasos en establecer un paralaje sirvieron durante más de un siglo de argumento plausible contra el mismo sistema heliocéntrico.

Los rasgos más importantes de la nueva concepción del mundo, pues, debieron poco a las nuevas hipótesis basadas en el tipo de datos experimentales que hoy en día denominaríamos «científicos». Procedían principalmente de premisas

filosóficas y teológicas. Eran, dicho en pocas palabras, evidentes corolarios del principio de plenitud, cuando ese principio se aplicó, no a las cuestiones biológicas, sino a las astronómicas, como la magnitud del universo estelar y la amplitud de la difusión de la vida y la consciencia en el espacio. Dicho en frase del *Timeo*: de haber negado el privilegio de la existencia real a cualquier ser lógicamente posible y en cualquier lugar donde la existencia fuera posible, Dios resultaría «envidioso»; al menos, como a veces se agregaba, si bien incoherentemente, en el caso de no haber razones en contra, como el que su existencia fuese acompañada de un especial perjuicio para otros seres. El poder creador era, por hipótesis, infinito y sus manifestaciones debían ser, por tanto, infinitas; y no parece haber ninguna razón para que en cualquier parte donde haya materia no haya vida. Ahora bien, estas premisas, como hemos visto, se aceptaron durante toda la Edad Media, incluso en los escritos de los teólogos ortodoxos que no deseaban deducir todas sus consecuencias. Y el debate sobre si la infinidad de mundos y de sistemas habitados formaban parte de tales consecuencias era igualmente habitual, si bien, en general, con la oposición de los ortodoxos. El argumento de que el universo debe ser infinito porque la omnipotencia de Dios exige que no deba *ab opere cessare* lo trata Agustín en *De civitate dei* (X, 5), aunque, por supuesto, rechazándolo. A la vista de la gran familiaridad de los filósofos cristianos medievales con los escritos de Agustín, la tesis debía ser conocida de todos ellos. En el siglo XV hay ya una marcada tendencia a aceptarla. En el *Or Adonai*, del filósofo judío Crescas (1410), se presenta una refutación de los argumentos que Aristóteles consideraba, en *De Coelo*, demostrativos de que «no hay ningún otro mundo», es decir, ningún otro que no sea el sistema de esferas concéntricas

dentro del cual está situada la tierra. «Todo lo dicho para negar la posibilidad de muchos mundos es "vanidad y perseguir el viento"». Comentando esto, en su admirable edición de una parte de la obra de Crescas, el profesor H. A. Wolfson[130] observa que Crescas «no dice exactamente cuántos mundos deben existir. Sólo discute a favor de la existencia de "muchos mundos". Pero conociendo su rechazo a la negativa de Aristóteles en cuanto a un infinito número de magnitudes y conociendo su postura a favor de la existencia de un espacio infinito, podemos razonablemente inferir que el número de los muchos mundos de Crescas bien pudiera elevarse a infinito». Idéntica tesis esbozaría, más entrado el mismo siglo, un gran metafísico cristiano. El cardenal Nicolás de Cusa, una de las inteligencias más sutiles de finales de la Edad Media, si bien no una de las filosóficamente más esclarecidas, transfirió al universo material la imagen paradójica que a veces habían utilizado los teólogos para formular la doctrina de la «inmensidad» de Dios. El mundo, afirmaba Cusano en su *De docta ignorantia* (1440), es una esfera en la que el «centro coincide con la circunferencia». Dicho de manera menos paradójica:

> El mundo no tiene circunferencia; pues si tuviera un centro y una circunferencia, habría algún espacio y alguna cosa más allá del mundo, suposiciones que carecen completamente de verosimilitud. Por tanto, puesto que es imposible que el mundo pueda estar encerrado dentro de un centro corporal y unos límites corporales, no está a nuestro alcance entender el mundo, cuyo centro y circunferencia es Dios. Y aunque este mundo no pueda ser infinito, sin embargo, no puede concebirse como finito, puesto que no hay límites dentro de los que pueda estar encerrado. Por tanto, la tierra, que no

> puede ser el centro, no puede estar completamente inmóvil… Y así como el mundo no tiene centro, así tampoco la esfera de las estrellas fijas ni ninguna otra constituye su circunferencia.

La creencia en una tierra central e inmóvil se debe simplemente a no haber sabido reconocer la relatividad del movimiento aparente:

> Es evidente que esta tierra se mueve en realidad, aunque no lo parezca, pues nosotros sólo percibimos el movimiento en contraposición con algún punto fijo. Si un hombre que va en barco por una corriente de agua no pudiera ver las orillas y no supiera que la corriente fluía, ¿cómo se daría cuenta de que el barco se va moviendo? Del mismo modo ocurre que, tanto si el hombre está en la tierra como si está en el sol o en cualquier otra estrella, siempre le parecerá que la posición que ocupa es el centro inmóvil y que todas las demás cosas se mueven[131].

Estos pasajes los citaban con frecuencia los autores del siglo XVII como una anticipación de ambas tesis de autores posteriores, que de este modo parecían contar con el respaldo profético de un cardenal; y tomadas en sí mismas eran una anticipación. No obstante, el espíritu de Nicolás de Cusa estaba menos preocupado por las cuestiones astronómicas que por una especie de teología mística. No es al sol, sino a Dios, a quien pondría él en el lugar central que ocupaba la tierra; sólo Dios es «el centro del mundo y de las esferas y de la tierra, siendo al mismo tiempo la circunferencia infinita de todas las cosas». Y el rechazo de la noción de universo finito limitado por la esfera de las estrellas fijas no lleva al cardenal a una afirmación por completo inequívoca de un mundo físico infinito con otros soles y planetas, más allá de esos límites

imaginarios, sino sólo a la convicción de la ininteligibilidad de toda la noción material y cuantitativa del mundo y a la necesidad, una vez más, de sustituirla por la noción de Dios. Si bien algunos pasajes proponen, como una especie de subproducto, una nueva tesis astronómica, su objetivo esencial era ilustrar el empeño filosófico favorito del autor, reivindicar esa *docta ignorantia* que consiste en saber que no sabemos. Toda autonomía que parezca desvelar la reflexión sirve a sus propósitos; una vez más, sería un afortunado ejemplo de la identidad de los contrarios. Y precisamente con objeto de ejemplificar la identidad de los contrarios, se dedicó a demostrar, con todos los argumentos que le vinieron a mano, que los conceptos de «centro» y «circunferencia», en cuanto aplicados al universo, no tienen una significación precisa ni clara. Así, aunque no puede decirse con Giordano Bruno que Nicolás de Cusa enunciara su tesis «sin pronunciarla» (*suppressiore voce*), pues su forma de decirla fue bastante temeraria, en último término fue tan elusivamente interpretada y se subordinó tanto a tesis tan distintas, que al parecer no tuvo gran influencia en el abandono de la concepción aristotélica y ptolomeica, que de hecho el propio Nicolás de Cusa sigue utilizando en escritos posteriores; la divina sabiduría, observa, «colocó la tierra en medio e hizo que fuera pesada y que se moviera en el centro del mundo»[132]. No obstante, quizá pueda entenderse que lo anterior se refiere únicamente a nuestro sistema.

Más concreta e inequívoca es su afirmación de la existencia de habitantes en otros globos. Es un perfecto ejemplo de lo que hemos visto en otros casos, de la tendencia de los autores medievales, que en términos generales rechazan los principios de plenitud y de razón suficiente, a utilizar estas premisas sin dudarlo para argumentar en casos concretos.

Operarum Dei nulla est ratio, declara rotundamente: no hay razón para que la tierra sea la tierra ni el hombre sea el hombre, excepto que así lo quiso quien los hizo[133]. Esto, por supuesto, conlleva lógicamente la imposibilidad de todo conocimiento *a priori* sobre lo existente. Sin embargo, argumenta lleno de confianza, es inconcebible que «estén vacíos tantos espacios del cielo y de las estrellas» como se suele creer. No sólo para el sol y para la luna, sino también *de aliis stellarum regionibus*,

> conjeturamos que ninguno de ellos carece de habitantes, sino que hay tantos mundos particulares (*partes mundiales*) concretos que componen este único universo como estrellas hay, que son innumerables, a no ser para quien creó el número de todas las cosas[134].

La misma conclusión se deduce del supuesto de que todos los grados de la Escala del Ser tienen existencia en alguna parte; «puesto que», escribe, «de Dios surgieron naturalezas con distintos grados de nobleza, hay habitantes en todas las regiones» de los cielos. «La tierra tal vez esté habitada por seres inferiores» a los de los otros globos, aunque no parezca que pueda existir nada más noble y más perfecto que la naturaleza inteligente que se encuentra aquí en la tierra y en su región. De la misma naturaleza genérica, pues, «aun cuando si de otra especie, son los habitantes de las demás estrellas». Por lo demás, «nos son absolutamente desconocidos», aunque expone algunas conjeturas sobre sus características, deducidas de las de los globos en que se asientan.

Los fundamentos lógicos de la nueva astronomía formaban parte, pues, de los muchos elementos de la moderna concepción del mundo que albergaba en forma de disolución el pensamiento medieval; y a finales de la Edad Media ya

iban comenzando a mostrar signos de precipitarse. A comienzos del siglo XVI, las teorías sobre la pluralidad de sistemas solares y de planetas habitados, sobre la infinidad del número de estrellas y la infinita extensión del universo en el espacio, eran ya lugares comunes. De modo que, diez o más años antes de la publicación de *De revolutionibus orbium*, en un poema inmensamente popular que se utilizó en muchas espuelas como libro de texto, Palingenius recordaba que

Singula nonnulli credunt quoque sidera posse

Dici orbes,

y él mismo argumentaba que debía haber criaturas en otras regiones de los cielos incomparablemente superiores al hombre, puesto que es inconcebible que «el infinito poder de Dios» pueda haberse agotado en la creación de un ser tan insignificante y desventurado. «¿No es blasfemo», se pregunta el poeta, «decir que los cielos son un desierto y que no disfruta de residentes, y que Dios sólo gobierna sobre nosotros y las bestias,

> Tam paucis, et tam miseris animalibus, et tam Ridiculis?».

«Es seguro que el Padre omnipotente tiene conocimiento, poder y voluntad para crear cosas mejores que nosotros, [...] y cuantas más cosas haga, y más nobles, más resplandecientemente brillará la belleza del mundo y el poder de la deidad»[135]. Con respecto a la literal infinidad del número de estrellas, Palingenius recurre a la evasión habitual desde Plotino al ocuparse del número de los grados dentro de la Escala del Ser:

> Plurima sunt numero, ut possit comprendere nemo[136].

Todo el razonamiento vuelve a ser aquí una deducción a partir de la supuesta infinitud del poder creador de la Causa Primera y la necesaria innumerabilidad de sus efectos reales. Más entrado el siglo, como ha demostrado un reciente e interesante descubrimiento, el astrónomo inglés Thomas Digges agregó a su exposición (en buena medida una traducción libre) de Copérnico la afirmación de la infinitud del «orbe» de las estrellas fijas, «adornado con innumerables luces y que alcanza una *altura esférica* sin fin»[137]. Digges no explica cómo deduce esta concreta conclusión del plan copernicano del sistema solar; la única razón que da es que constituye una manera adecuada de concebir «la gloriosa corte del gran Dios, cuyas invisibles obras inescrutables podemos en parte, conjeturar por estas visibles, y en comparación para cuyo infinito poder y majestad tal espacio infinito, que supera a todos los demás tanto en cantidad como en cualidad, es el único adecuado»[138].

Aunque los elementos de la nueva cosmografía habían encontrado, pues, anterior expresión en varios lugares, hay que considerar a Giordano Bruno el principal representante de la doctrina del universo descentralizado, infinito e infinitamente populoso; pues no sólo la predicó por toda la Europa occidental con el fervor de un evangelista, sino que también aportó una exposición global de las razones por las que habría de ganar la aceptación general. Y si bien su interés por la cuestión podía deberse a las innovaciones de Copérnico, cuya grandeza nunca se cansó de celebrar, es seguro que no llegó a sus convicciones personales reflexionando sobre las implicaciones de la teoría copernicana ni sobre ninguna clase de observaciones astronómicas. Aquellas convicciones eran para él fundamentalmente, y casi por completo, una deducción del principio de plenitud o bien del supuesto en que

éste se basa, el principio de razón suficiente. El *Timeo*, Plotino (para Bruno «el príncipe de los filósofos») y los escolásticos, y no *De revolutionibus orbium*, fueron las principales fuentes de su teoría. Puede considerarse que prosiguió la filosofía de Abelardo y que extendió los mismos razonamientos al campo de la astronomía. Sus premisas de fondo son las mismas que utilizaba Dante para argumentar la virtual infinitud de las jerarquías celestiales y la actualización de todas las posibilidades del ser; pero puestas en relación con el problema del número de potenciales sistemas estelares a los que supuestamente había impartido existencia actual el Poder Eterno. En resumen, precisamente por las mismas enseñanzas en que más aparece como el heraldo y el campeón de la moderna concepción del universo, Bruno es el más completo continuador de una cierta corriente de la metafísica platónica y de la teología medieval. La «infinidad de mundos», es cierto, era bien sabido que había sido una tesis de Demócrito y de los epicúreos, pero esto más bien decía contra la teoría que a su favor; lo que aseguró su triunfo en el siglo XVII fue la posibilidad de deducirla de premisas más ortodoxas que Demócrito.

Tal vez donde mejor aparece el carácter esencial del argumento de Bruno es en un pasaje en prosa de *De Immenso*, escrito alrededor de 1586. Allí defiende que la infinitud de los mundos estelares en el espacio se deduce directa y obviamente de las *principia communia*, premisas que todo el mundo admite. Pues es axiomático que «la esencia divina es infinita»; que la medida de su poder (*modus possendi*) corresponde a la medida de su ser (*modus esendi*), y su *modus operandi*, a su vez, a su *modus possendi*; que una *potentia infinita*, tal y como la que se admite que posee la Razón del Mundo no puede existir *nisi sit possibile infinitum*. Igualmente in-

discutido es que el Ser Absoluto es perfectamente simple, que «en él, ser, poder, acción, volición... son una y la misma cosa». Lo posible y lo actual, en suma, que en Dios son idénticos, deben ser coextensos en el orden temporal. De ahí que existan una infinitud de seres y de mundos, de todos los modos posibles. «Insultamos a la causa infinita cuando decimos que puede ser causa de un efecto finito; con un efecto finito no puede haber tenido nunca la relación de causa eficiente». Luego, más concretamente, es imposible que la cantidad de materia sea finita y que, más allá de los tradicionales límites de los cielos, no haya más que espacio vacío: una bostezante laguna de irrealizadas posibilidades del ser. De los innumerables mundos cuya existencia queda así demostrada, añade Bruno en otro lugar, algunos deben ser más grandiosos que el nuestro, con habitantes superiores a la especie terrícola[139].

En un pasaje donde se presenta esencialmente el mismo razonamiento, de manera menos formal, sus fuentes saltan aún más a la vista gracias a la repetición por parte de Bruno de metáforas y frases trilladas que ya hemos señalado en anteriores autores:

> ¿Cómo podemos o debemos suponer a la potencia divina ociosa? ¿Por qué debemos decir que la bondad divina, que es capaz de transmitirse a un infinito de cosas y de desbordarse ilimitadamente es tacaña? [...] ¿Por qué debe permanecer estéril ese centro de la deidad que es capaz de expandirse (si hubiera que decirlo así) en una esfera infinita, como si fuese envidioso? ¿Por qué debe fracasar la infinita capacidad, frustrarse la posibilidad de la existencia de infinitos mundos, dañarse la perfección de la divina imagen, esa imagen que debería reflejarse en un espejo tan inconmensura-

> ble como ella misma? [...] ¿Por qué debemos aseverar que tan repleto está de absurdos y que, por no beneficiar de ninguna manera la religión, la fe, la moral ni el derecho, es destructivo para tantísimos principios de la filosofía[140]?

En otro lugar la demostración se basa más directa y explícitamente en el principio de razón suficiente. Si existe, como debemos suponer, una razón de que el lugar que ocupa nuestro planeta deba estar lleno, todavía hay más razón para que todos los demás lugares igualmente susceptibles de ser ocupados deban estarlo; y no hay nada en la naturaleza del espacio que limite el número de tales lugares. En general, «en la medida en que hay una razón para la que un bien finito, una perfección limitada, deba existir, todavía hay mayor razón para que deba existir un bien infinito; pues, si bien el bien finito existe porque su existencia es conveniente y razonable, el bien infinito existe por absoluta necesidad». Cierto que, en sentido estricto, la noción de «bien infinito» sólo puede aplicarse a la perfección incorpórea; pero «¿qué impide al infinito que hay implícito en el Primer Principio, absolutamente simple e indiviso, hacerse explícito en este simulacro ilimitado e infinito, capaz de contener innumerables mundos?». No se trata, añade Bruno, de que la mera extensión espacial o magnitud física tenga en sí mismas ninguna clase de «dignidad» por la que deba ser en sí misma una expresión de la Causa Primera. En realidad, debe haber una infinidad de mundos que aporten el espacio para el completo despliegue de lo posible, dada la necesidad de que se realice entera la Escala del Ser. «La excelencia de las naturalezas y de las especies corpóreas» no podrían manifestarse suficientemente de otro modo; «por ello es incomparablemente mejor que la Infinita Excelencia se manifieste en innumerables

individuos que en un número finito de ellos... Debido a los incontables grados de perfección en que la incorpórea Excelencia divina debe necesitar manifestarse de manera corpórea, debe haber incontables individuos tales como esos grandes seres vivientes de los que nuestra divina madre, la Tierra, es uno»[141].

Encontramos aquí una vez más el habitual argumento del optimismo. «Lo que es perfecto consiste en muchas partes, ordenadas según una secuencia fija e íntimamente aunadas entre sí». Por tanto, no es «permisible censurar el inmenso edificio del poderoso Arquitecto en nombre de que en la naturaleza hay cosas que no son las mejores ni porque se encuentren monstruos en más de una especie. Pues todo lo que es pequeño, trivial o mezquino sirve para completar el esplendor del conjunto». No puede haber ningún «grado del ser que, dentro de su lugar en la serie, no sea bueno en relación con todo el conjunto»[142].

Las implicaciones deterministas de todo esto se reconocen claramente y se deducen de forma muy parecida a como lo había hecho Abelardo más de cuatro siglos antes. Puesto que Dios es inmutable y puesto que en él potencia y acto son una sola cosa,

> no hay contingencia en su actividad; sino que un efecto determinado y cierto se sigue inmutablemente de una causa determinada y cierta; de modo que no puede ser distinto de como es, ni desear otra cosa que la que realmente desea, ni hacer nada distinto de lo que hace. Pues la distinción entre lo potencial y lo actual sólo es pertinente para los seres sometidos a cambio[143].

No nos interesan ahora los demás aspectos de la filosofía de Bruno; pero tal vez venga bien prevenir cualquier posible

malentendido señalando que en su doctrina no sólo se pone de manifiesto la corriente de pensamiento medieval vinculada a los principios de plenitud y de razón suficiente, o a la idea de la divina «bondad». Si bien este elemento del complejo tradicional se desarrolla libre y coherentemente, hay otros ingredientes bastante incongruentes con él que igualmente se retienen y asimismo se subrayan. Así, por ejemplo, el Absoluto de Bruno, aunque por una parte es esencialmente generador, y se manifiesta en la múltiple abundancia de la creación, también es trascendente, autosuficiente, indivisible, intemporal, inefable e incomprensible, siendo todos sus atributos negativos con respecto a todos los del mundo que conocemos e incluso, para nuestro entendimiento, contradictorios entre sí. La intrínseca naturaleza contradictoria de la concepción medieval de Dios, que está presente pero juiciosamente oscurecida y minimizada en un autor como Tomás de Aquino, en Bruno se exhibe ostentosamente; para él, con un ánimo muy característico, cuanto mayor es la paradoja, mejor es la doctrina.

> El Ser Perfecto y Mejor... no se incluye a sí mismo, pues no es mayor que él mismo; no es incluido por sí mismo, puesto que no es menor que él mismo... Es un término de tal guisa que no es un término; es una forma de tal guisa que no es una forma; es una materia de tal guisa que no es una materia... No es posible asemejarse más al Infinito siendo hombre que siendo hormiga; ni aproximarse más siendo una estrella que siendo un hombre; [...] pues en el Infinito estas distinciones son indiferentes; y lo que digo de éstas entiendo que se aplica a todas las demás distinciones allí donde las cosas subsisten como entidades concretas (*intendo di tutte l'altre cose di sussistenza particolare*). [...] Puesto

> que su centro no difiere de la circunferencia, podemos afirmar con seguridad que todo el Universo es centro o bien que el centro del Universo está en todas partes y la circunferencia en ninguna parte, en la medida en que se distingue del centro; o al revés, que la circunferencia está en todas partes y el centro en ninguna parte[144].

En resumen, también Bruno, como Plotino y como los escolásticos, tiene dos Dioses, cuyas propiedades y funciones ningún entendimiento es capaz de reconciliar. Y a veces, cuando la tensión entre estas contradicciones se hace demasiado grande incluso para él, Bruno casi cede a la tentación acósmica que, como ya hemos comentado, nunca estuvo muy lejos de los filósofos de la tradición platónica. «Todo lo que constituye diversidad, todo lo que consta de generación, corrupción, alteración y cambio no tiene entidad, no es el Ser, pero es una condición y una circunstancia del Ser, que es Uno, etc. [...] Sea lo que sea lo que crea la multiplicidad de las cosas no es lo que es, no es la cosa misma (*la cosa*), sino tan sólo la apariencia con que se presenta a los sentidos. [...] Todo lo que constituye diferencia y número *è puro accidente, è pura figura, è pura complessione*»[145]. Por supuesto, todo esto es absolutamente opuesto al aspecto de la doctrina de Bruno de que nos hemos ocupado: la tesis de que la existencia real de todas las cosas posibles con el máximo grado posible de diversidad es una auténtica necesidad de la esencia absoluta. También en la ética de Bruno, como puede ilustrarse, por ejemplo, con los *Eroici furori*, persiste buena parte de la corriente ultramundana o antinaturalista. En resumen, Bruno representa casi todos los aspectos del complejo de preconcepciones usual en la filosofía de la Edad Media. Pero esclarece mucho más que nunca antes el sentido de cada una

de esas preconcepciones, así como la incongruencia del conjunto global, al desarrollar cada una de ella con una del conjunto global, al desarrollar cada una de ellas con una aguda indiferencia a toda falta de armonía entre cada una y cualquiera de las demás. Y el resultado fue, entre otros, la supuesta demostración, desde premisas estrictamente tradicionales y medievales, de una conclusión que significaba la destrucción de la imagen medieval del universo físico, y a partir de ahí de muchas más cosas que iban inseparablemente unidas a esa imagen.

Los tres grandes astrónomos de la generación del propio Bruno y de la siguiente —Tycho Brahe, Kepler y Galileo—, los tres, al menos en apariencia, rechazaron tanto la doctrina del infinito como la de la «pluralidad» de mundos; pero aceptaron más o menos decididamente la primera de las cinco nuevas tesis, a saber: la de la pluralidad de globos habitados dentro de nuestro sistema solar[146]. Es bastante seguro que Galileo, en sus verdaderas creencias, se inclinaba hacia la concepción de Bruno; en el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* subraya enfáticamente que «nadie ha demostrado nunca que el mundo sea finito y de una forma determinada»[147]. Sin embargo, su portavoz en el diálogo concede formalmente al interlocutor aristotélico que de hecho el universo «es finito y esférico de forma y por tanto tiene un centro»[148]. Pero cuando se plantea la cuestión de si, suponiendo que hay habitantes en la luna, son iguales que los de la tierra o absolutamente distintos, Galileo traiciona claramente la influencia del principio de plenitud. No tenemos, señala, ninguna clase de «observaciones seguras» para decidir sobre ese asunto; y el astrónomo en cuanto tal no puede afirmar que una cosa existe por el mero hecho de que sea lógicamente posible (*per una semplice non repugnanza*). Sin

embargo, Galileo añade que, si se le pregunta qué su «intuición elemental y la pura razón natural le dicen sobre sí de haber seres creados en la luna serían similares o distintos a los que nosotros conocemos aquí», entonces estaría obligado a responder «que son absolutamente distintos y para nosotros absolutamente inimaginables»; pues así le parece a él que lo «exige la riqueza de la Naturaleza y la omnipotencia de su Creador y Señor»[149]. Por tanto, por el hecho de que en principio rechazara cualquier conclusión basada en consideraciones de esta clase, no deja de ser Galileo un declarado campeón de la mayor de las tesis que Bruno había deducido de las mismas premisas.

Pero debe señalarse que precisamente las innovaciones más profundas de las ideas cosmológicas encajaban muy bien con determinadas características de la religión tradicional. Por ejemplo, uno de los principales temas de los moralistas cristianos había sido siempre la virtud de la humildad. El orgullo, el pecado original, el punto de partida de todas nuestras aflicciones, nunca podía demostrarse demasiado. Un autor medieval o de comienzos de la edad moderna podía utilizar un supuesto hecho cosmográfico (como hemos visto hacer a Montaigne) para apuntar su moraleja: la posición casi central, y por tanto la más baja, del hombre dentro de la entera creación. Este fundamento astronómico de la humildad, ya observado, lo destruía la nueva astronomía. Pero la doctrina de la incalculable vastedad del mundo, aún mayor que la del infierno, proporcionaba un sustituto; si la posición del hombre en el universo ya no era peculiarmente degradada, su pequeñez, en cualquier caso, resultaba más evidente que nunca. Hacer de esto modo percatarse al hombre de su indecible insignificancia, en la medida en que se le consideraba meramente una parte de la naturaleza, bien podía pre-

pararlo para ser humildemente ante su Dios; y, como a continuación veremos, esta adaptabilidad de las nuevas tesis cosmográficas más extremas a fines claramente edificantes colaboró a que resultaran más aceptables de lo que se hubiera podido esperar en los círculos relativamente ortodoxos del siglo XVII. Quienes las sostuvieron, principalmente, sin duda, por otras razones, no omitieron señalar su valor para fines religiosos edificantes.

Después de la quinta década del siglo XVII, no sólo las tesis de Copérnico sino también las de Bruno contaron con la ventaja de ser apoyadas por el filósofo más influyente de la época. Preocupado por la condena de Galileo, Descartes, que no sentía ningún aprecio por el martirio, siempre tuvo cuidado, al defender el sistema copernicano, de mencionarlo como una «fábula» o mera «hipótesis» que, desde luego, coincidía mejor que cualquier otra con los hechos conocidos, pero que no necesariamente debía darse por cierta; pero a ningún lector le quedaban dudas sobre las consecuencias lógicas de los argumentos del filósofo ni sobre sus verdaderas opiniones[150]. Pero Descartes ni siquiera mostró esta reserva con respecto a lo que podrían haber parecido mayores herejías, pero que de hecho, como él apuntaba cuidadosamente, habían sido aceptadas por «el cardenal de Cusa y otros varios doctores» «*sans qu'ils aient jamais été repris de l'Église de ce sujet*»[151]: el rechazo de la esfera envolvente y la afirmación de la infinidad de mundos habitados. Para llegar a la conclusión de que las estrellas fijas están a distintas distancias del sol y que la distancia entre la más cercana de ellas y la órbita de Saturno es incalculablemente mayor que el diámetro de la órbita terrestre, Descartes presenta razones ostensiblemente astronómicas, pero incluso esas razones estaban a todas luces reforzadas en su pensamiento por su con-

gruencia con el principio de plenitud; y en esta premisa se basaba principalmente su posterior afirmación de la existencia de innumerables estrellas y sistemas invisibles para nosotros. Es «mucho más conveniente» creer esto que «suponer que el poder del Creador es tan imperfecto que tales estrellas no pueden existir»[152]. En resumen, el presupuesto a partir del cual debemos razonar, cuando no se dispone de otros datos, es el de que, por lo que nosotros podemos juzgar, todo lo que es capaz de existir, existe. La producción de infinidad de mundos era posible para el Creador; y el principio que nosotros siempre debemos aceptar en tales cuestiones es que la posibilidad se ha realizado.

> Debemos tener siempre delante de nuestros ojos el infinito poder y la infinita bondad de Dios, y no tener miedo de caer en errores por imaginarnos sus obras demasiado grandes, demasiado bellas y demasiado perfectas; por el contrario, debemos tener cuidado no sea que, el suponer que existen límites (de los que no tenemos un conocimiento cierto) [en las obras de Dios] seamos poco sensibles a la grandeza y al poder del Creador[153].

Partiendo de estas doctrinas de la nueva cosmografía, Descartes extrajo unas lecciones morales y religiosas bastante edificantes y de ninguna manera novedosas. Estas doctrinas le proporcionaron, lo mismo que la antigua teoría a Montaigne, razones para rechazar la teología antropocéntrica con que muchos teólogos habían adulado ingenuamente el orgullo del hombre. «En absoluto es probable que todas las cosas hayan sido hechas para nosotros de tal modo que Dios no tuviera presente ningún otro objetivo al hacerlas. [...] No podemos dudar de que hay una infinidad de cosas que actualmente existen en el mundo, o bien que existieron

anteriormente y ahora han dejado de existir, que nunca han sido vistas por ningún hombre ni utilizadas por ningún hombre»[154]. Cuando Montaigne arremetió contra el «orgullo», difícilmente podía hacerlo por motivos ultramundanos; dotado una profunda antipatía temperamental por todo lo pomposo, pretencioso y afectado, y con una lúcida percepción de la comedia que es la existencia humana, se había complacido en pinchar la burbuja de la vanidad del hombre y colocarlo en su lugar dentro de la naturaleza, si no distinguido, sí adecuado y, en adaptándose, placentero. No obstante, Descartes utiliza sus concepciones astronómicas como correctivo de nuestra autoestima con un espíritu bastante distinto; ilustra la subterránea afinidad, anteriormente señalada, entre las nuevas concepciones cosmológicas, especialmente en su forma extrema o de Bruno, y lo que después de todo era el hecho cardinal de la mentalidad religiosa tradicional, a saber, su ultramundaneidad. Escribiendo en 1645 a la princesa Isabel, enumera cuatro principios de comprensión que deben guiar nuestra conducta en la vida; el tercero de ellos es que el universo es infinito. Meditar sobre esto nos enseña modestia y nos ayuda «a despegar nuestros afectos de las cosas de este mundo». «Pues si un hombre imagina que más allá de los cielos no hay nada sino espacios imaginarios, y que todos los cielos están hechos únicamente al servicio de la tierra, y la tierra para beneficio del hombre, el resultado es que llega a pensar que esta tierra es nuestra principal morada y esta vida, la mejor a nuestro alcance; y también que, en lugar de reconocer las perfecciones que realmente poseemos, atribuye a las demás criaturas imperfecciones que no les corresponden, con objeto de elevarse por encima de ellas»[155].

Es probable que la rápida y creciente aceptación de las teorías de la pluralidad e infinidad de mundos durante la segunda mitad del siglo XVII se debiera principalmente a la moda del cartesianismo y no a la influencia directa de los escritos de Bruno. Cuán fácil les resultaba, incluso a los autores eruditos, olvidarse de los adelantados de la nueva cosmografía y transferir a Descartes toda la autoridad, puede verse en la disertación latina de Addison sobre la nueva astronomía, leída en Oxford en 1693. Fue Descartes, dice Addison, quien «destruyó aquellas órbitas de cristal que el antojo de la antigüedad había puesto en lo alto» «se negó a seguir estando encerrado dentro de las estrechas y cristalinas paredes del mundo aristotélico»[156].

En Inglaterra, durante un tiempo Henry More se convirtió en el más celoso defensor de la infinidad de mundos. Su adopción de la teoría se debió, en apariencia, al reciente ejemplo de Descartes, aunque More, empapado tanto de Plotino como de los filósofos escolásticos, no necesitaba otras fuentes que ésas para basar su argumentación. Cuán sencilla y directamente podía deducirse la nueva concepción del mundo físico a partir de las habituales y ortodoxas premisas de la Edad Media, lo ejemplifica con toda claridad la versión poética de More del argumento tal como lo razona Bruno.

> Si Dios es omnipotente, / Y este Dios omnipotente está en todas partes, / Esté donde esté, puede fácilmente dar salida / A su poderosa virtud por toda la amplitud,[...] / A menos que queramos menoscabar el poder omnipotente / Y decir que el espacio vacío puede excluir sus obras [...] / Por lo cual este precioso y dulce rocío etéreo / Por lo que nosotros sabemos, Dios lo destiló en todas partes / Y por tanto ese vacío hueco lo desparramó, / Y con él llenó la gran laguna sedienta, /

> Su siempre desbordada bondad derramada / Por todas partes; y directamente lo fraguó / En infinitos mundos distintos, conforme su mejor habilidad / lo dirigió y las criaturas pudieron recibirla: / Pues las infinitas necesidades de la materia deben rendir infinitos mundos. / El centro de cada uno de estos mundos es un sol / Con rayos de luz y agradable calor que templa, / Alrededor de cuya radiante corona giran los planetas, / Como mariposas que revolotean alrededor de una lámpara; / Con todos estos juntos, yo concibo el mundo. / Y que tales mundos sean incluso infinitos, / Que la inagotable Bondad de Dios es sublime, / Sobrada razón suficiente es para mí, / Para quien la simple Bondad constituye la más alta Deidad[157].

El discípulo de More, Glanvill, al reafirmar el argumento en prosa —quizás un vehículo menos adecuado—, lo reduce a la frase: «afirmar que la bondad es infinita, mientras que lo que hace y pretende hacer no es sino finito» es sencillamente «una contradicción». Pero la misma conclusión puede justificarse con otras razones:

> Sí, la Escritura afirma lo que constituye la misma fuerza de mi argumento, a saber, que Dios hizo todas las cosas lo mejor posible. [...] Hubiera sido más espléndido, glorioso y grandioso por parte de Dios haber hecho el universo a la medida de su propia inmensidad, y haber creado efectos de su poder y de su grandeza dondequiera que esté, a saber, en el espacio y la duración infinitos, y no reducir su omnipotencia a un puntito de una capacidad infinitamente inane ni comenzar a actuar hace dos días. De este modo la posterior creación y la finitud del mundo parecen estar en pugna con el indiscutible oráculo de la verdad[158].

En Pascal encontramos una curiosa combinación de rechazo de las hipótesis copernicanas e inequívoca defensa de las de Bruno. Pascal encuentra imposible decidir entre las estructuras del sistema solar propuestas por Ptolomeo, Copérnico y Tycho. Los tres están de acuerdo en las apariencias visibles que pretenden explicar; «¿quién, pues, puede, sin peligro de error, apoyar cualquiera de estas teorías en perjuicio de las otras?»[159]. Sin embargo, nunca ha habido un hombre tan obsesionado como Pascal con la idea de la magnitud infinita del mundo, ni nadie se ha extendido sobre el asunto con mayor elocuencia. En esto, Pascal hace algo más que rivalizar con Bruno, pero (en su mayor parte) precisamente por motivos y con temperamento opuestos. En Bruno, la idea de la infinitud de las cosas, en extensión, en número y en diversidad, da lugar a una intensa admiración estética y a complacencia; parece expandirse emocionalmente en concordancia con la magnitud de los objetos sobre los cuales discurre. Ésta se transforma en un ánimo de adoración religiosa; pero habitual y esencialmente se trata de piedad cósmica, que encuentra su objeto en la energía creadora manifiesta en el universo sensible. A grandes rasgos, lo mismo es cierto para Henry More. Pero, para la imaginación de Pascal, la visión del *infini créé* no es fuente de gozo sino de opresión; aún más que Descartes, Pascal se detiene en este punto porque empequeñece y humilla al hombre y deja atónito a su entendimiento. En su conocimiento de la naturaleza —tal es la carga de ese conocido fragmento de tétrica elocuencia de los *Pensées*—, el hombre sólo encuentra razones para rebajarse; pues lo que principalmente se le muestra es «la desproporción entre lo que existe y lo que él es».

> Dejémosle mirar esa resplandeciente luminaria colocada como una lámpara imperecedera para iluminar

el universo; dejémosle recordar que la tierra no es más que una partícula en comparación con el vasto circuito que recorren las estrellas; y dejémosle luego considerar con espanto que este circuito no es de por sí mayor que la punta de una aguja en comparación con el que abarcan las estrellas que ruedan por el firmamento. Pero si nuestra vista se detiene aquí, dejemos a la imaginación ir más lejos; nos aburriremos de concebir antes de que la naturaleza se canse de proporcionarnos objetos que concebir. Todo este mundo visible sólo es un punto imperceptible en el ancho vientre de la naturaleza. Ninguna idea nuestra puede aproximarse a ella. En vano hincharemos nuestras concepciones más allá de todas las distancias imaginables; nuestro pensamiento sólo daría lugar a átomos, en comparación con la realidad de las cosas. Se trata de una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna. Por último, es la principal manifestación sensible de la omnipotencia de Dios; dejemos, pues, que nuestra imaginación se pierda pensándola. [...] Dejemos que el hombre piense en sí mismo como en alguien que se ha extraviado en esta esquina remota de la naturaleza, y desde esta estrecha prisión donde se encuentra alojado —me refiero al universo—, dejémosle que aprenda a estimar en su justo valor la tierra, los reinos, las ciudades y a sí mismo. ¿Qué es el hombre en medio del infinito[160]?

Llevar al hombre de este modo a que piense mezquinamente de sí mismo sólo es, por cierto, un aspecto de la intención de Pascal. Su sencilla norma de proceder al tratar de una especie cuya autoestima tiende siempre a uno u otro exceso, Pascal nos la ha contado: «s'il se vante, je

l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante; et je contredis toujours, jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible»[161]. Así pues, la reflexión sobre la infinitud del mundo físico no es, en apariencia, más que una justificación de una de las tesis contrapuestas que forman la antinomia de la naturaleza humana: «misère et grandeur de l'homme». La consideración compensatoria es la superior dignidad del «pensamiento» —incluso del pensamiento más transitorio e inefectivo— sobre la materia sensible, por vasta y poderosa que ésta sea. «Todos los cuerpos que existen, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos, tienen menos valor que la menor de las inteligencias; pues ésta se da cuenta de ellos y de sí misma, mientras que ellos no se dan cuenta de nada». «En virtud del espacio, el universo me abarca y me abruma como a un simple punto; pero en virtud del pensamiento, yo lo comprendo»[162]. Pero detenerse aquí sería, a fin de cuentas, dejar la última palabra al lado más amable de la antinomia, lo que Pascal no tiene intención de hacer. Si bien «toda la dignidad del hombre radica en el pensamiento», y si bien el «pensamiento es por su naturaleza algo admirable e incomparable», en su funcionamiento real dentro del hombre es algo fatuo; «il fallait qu'elle eût d'étranges défauts pour être méprisable; mais elle en a de tels que rien n'est plus ridicule»[163]. Y el supuesto de la infinitud del universo proporciona, una vez más, los medios para rebajar al hombre, al demostrarle la futilidad de sus más nobles dotes. La aspiración y el oficio natural del pensamiento es comprender; pero una realidad que es infinita es necesariamente incomprensible. «A falta de haber contemplado estos infinitos, los hombres se han lanzado apresuradamente a investigar la naturaleza, como si hubiera alguna proporción entre ésta y aquéllos». Pero una vez que han encarado verdaderamente la inmensi-

dad, incluso del mundo físico inevitablemente deben hundirse en «la eterna desesperanza de nunca llegar a conocer ni el comienzo ni el final de las cosas»; sólo pueden estar seguros de que, mediante el uso de sus facultades intelectivas naturales no les es alcanzable ninguna *assurance et fermeté*, ningún conocimiento cierto y sólido. «Una vez entendido esto, creo yo, los hombres se quedarán tranquilos, cada cual en el estado que lo ha situado la naturaleza. En esta posición intermedia que nos ha tocado en suerte, de estar por igual alejados de los dos extremos [de la infinitud y de la nada], ¿qué importancia tiene que un hombre tenga mayor o menor comprensión de las cosas?». No se trata simplemente, para Pascal, de que el mundo infinito sea demasiado grande para ser exhaustivamente investigado por nosotros; aunque eso en sí mismo significa, afirma, que ninguna de sus partes puede ser realmente comprendida, puesto que «sus partes están todas tan interrelacionadas y vinculadas con las demás que es imposible conocer las partes sin conocer el todo ni el todo sin conocer las partes»[164]. Una dificultad aún más profunda es que la misma noción de número infinito, o magnitud infinita, que sabemos que se puede predicar con certeza de la realidad, plantea al mismo tiempo a nuestro pensamiento antinomias insolubles. «Sabemos que existe el infinito e ignoramos su naturaleza». Por tanto, «sabemos que es falso que los números sean finitos, luego es cierto que existe el infinito numérico; pero no sabemos lo que es. Es falso que sea par, es falso que sea impar; sin embargo es un número o todo número es par o impar». Sumergido de este modo en misterios y contradicciones al contemplar la mera naturaleza, el entendimiento reflexivo no debería sorprenderse ni rebelarse cuando encuentra lo mismo en la religión. Dios es, al igual que el infinito material, un ser «de quien es posible saber

que existe sin saber qué es»; excepto en la medida en que se nos otorgan los medios sobrenaturales para alcanzar determinados conocimientos prácticos sobre él[165].

No obstante, el uso que hace Pascal del supuesto de la infinitud del mundo es arbitrario, por no decir maliciosos; lo utiliza cuando concuerda con su estado de ánimo y en la medida en que le sirve a su propósito de castigar el orgullo humano, pero es característico que ignore el supuesto —bastante normal en su época y por regla general considerado un corolario de la anterior suposición— de que esos infinitos mundos están poblados. Para Bruno, incluso para Kepler con su universo amurallado, la especie que ocupa este planeta no carece de compañía, aunque por desgracia no dispone de medios para comunicarse con sus vecinos de otros globos; y por eso, estos y otros muchos autores del período podían elevar la mirada hacia las alturas del espacio estelar con la viva sensación de la ubicuidad de la vida y el placer conscientes. Pero Pascal parece imaginarse a la especie humana como perdida en un infinito material que se desplaza incesantemente por sus órbitas estériles, sin pensar ni comprender, sin contener nada que sea afín al hombre. «L'éternel silence de ces espaces infinies m'effraie». Pero de haber pensado de otro modo, de haberse permitido considerar seriamente las implicaciones de la teoría de la multiplicidad de mundos, Pascal hubiera hecho frente a dificultades más embarazosas para él que esta sensación de soledad en el mundo físico. Pues los fundamentos intelectuales de las convicciones religiosas en las que encontraba salida al pesimismo y al escepticismo que le proporciona el espectáculo de la mera naturaleza, radican casi por completo (al margen del argumento de la apuesta) en la creencia en la realidad de la revelación sobrenatural, a lo largo de la historia del judaísmo y del cris-

tianismo, y de los documentos en que está recogida esa historia. Esa creencia, por las razones antes aducidas, planteaba ciertas dificultades para adaptarse al supuesto de que existieran en los espacios infinitos incontables especies de seres racionales y presumiblemente pecadores.

Mejor que ningún otro autor, Pascal pone de relieve un concreto aspecto irónico de la historia del principio de plenitud. Ese principio, como ya hemos visto, tendía fundamentalmente hacia lo que yo he denominado el sentimiento religioso y el temperamento moral de tipo estemundano, con el que era coherente; pues implicaba la genuina realidad y la necesidad metafísica del mundo sensible; veía en la creación de tal mundo un auténtico engrandecimiento de la divina perfección; y ha servido, siglo tras siglo, como el principal fundamento de los argumentos optimistas. Sin embargo, dado que parece hacer que el mundo sea literalmente infinito, sus consecuencias fácilmente podían tornarse, como también hemos indicado, al servicio de la ultramundaneidad; y a esta posibilidad de aplicación astronómica de la concepción se aferró Pascal. Además, en el fondo, como ya ha aparecido en numerosos ejemplos, el principio era la manifestación de una especie de racionalismo; expresaba la convicción de que hay una esencial racionalidad en la naturaleza de la realidad y una razón suficiente, en el mundo inteligible, para todo lo que existe en concreto. Pero cuando se interpretaba qué presuponía la existencia real de un infinito numérico cuantitativo o numérico, más bien convertía la realidad en esencialmente ajena a la razón humana, empapada, ahíta de paradojas y contradicciones. Quien así siguió el principio de la razón suficiente hasta lo que parecían ser sus últimas consecuencias, encontró que esta conclusión destruía el supuesto del que habían sido deducidas. Por tanto, le fue fácil conver-

tirse en el *pyrrhonien accompli* que, a ojos de Pascal, era el punto de partida más esperanzador para un *chrétien soumis*.

En el último cuarto del siglo XVII, el triunfo de las nuevas ideas cosmográficas fue rápido; y para los comienzos de la segunda década del siglo XVIII, no sólo la teoría copernicana del sistema solar, sino también la creencia en otros planetas habitados y en la pluralidad de mundos, al parecer, gozaban de general aceptación incluso en los círculos más ortodoxos. Los *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686) de Fontenelle fue sin duda la obra concreta que más colaboró a difundir estas ideas entre las clases educadas. Ningún libro ha tenido nunca una levedad de estilo más incongruente con la magnitud del tema; a esto, sin duda, se debió en buena medida el éxito de los *Entretiens* como *oeuvre de vulgarisation*. Su boga en Inglaterra fue escasamente menor que en Francia[166]. La primera traducción inglesa se publicó aún no transcurridos dos años desde la original y otra docena de ediciones, de ésta u otra versión, apareció en el siglo siguiente. Los argumentos de Fontenelle a favor de la presencia de «habitantes» (lo que por regla general parece significar seres inteligentes) en otros astros de nuestro sistema, y a favor de la hipótesis de que todas las estrellas fijas son centros de sistemas de planetas habitados, son fundamentalmente cuatro. Por una parte, se base en un sencillo argumento analógico, cuya verosimilitud procede, probablemente, de su semejanza con el razonamiento de que causas (supuestamente) idénticas producen efectos idénticos. «Dese por supuesto» —así resume su argumentación— «que cuando dos cosas son iguales a una tercera en todo lo que uno puede percibir, es posible que puedan ser iguales entre sí en las cosas que no son visibles, si no se tiene alguna buena razón para pensar de otro modo». Ahora bien, continúa Fontenelle, pasando sin dificultad de lo «posi-

ble» a lo «probable», es «la forma de razonar que yo he utilizado. La luna, digo yo, está habitada porque se parece a la tierra; y los demás planetas están habitados porque se parecen a la luna»[167]. Sobre la población de la luna no es, en realidad, en absoluto serio; reconoce que la ausencia de atmósfera lunar la hace dudosa y, por último, adopta la teoría sólo por complacer a su Marquesa. Pero con respecto a los demás planetas de nuestro sistema, la afirmación se hace en serio y, por las mismas razones, se sostiene que los demás soles probablemente tienen planetas a su alrededor, que son los habitáculos de la vida. Se trata, desde luego, del argumento analógico en su nivel más bajo; no tiene auténtica fuerza demostrativa. A veces Fontenelle reconoce que esta parte de su razonamiento no va mucho más allá de preguntarse: «¿Por qué no?», cargando la necesidad de demostración al otro bando. El segundo argumento trata de la analogía de este planeta con las probables condiciones de otros lugares. En nuestra personal observación y en los recientes descubrimientos del microscopio vemos que la naturaleza tiende a poblar de vida toda la materia, de modo que «cada grano de arena» contiene millones de criaturas vivas. «Entonces, ¿por qué lo que es fructífero en exceso aquí ha de ser tan estéril en el resto de los planetas?». Pese a esto, no hay necesidad de suponer que se trate de una simple multiplicación de los mismos modelos. «La naturaleza odia la repetición» y diversifica sus productos en cada uno de los mundos habitados. Esta disimilitud aumenta con la distancia, «pues todo el que pueda ver un habitante de la tierra y un habitante de la luna pronto se dará cuenta de que son vecinos más próximos que un habitante de la tierra y otro de Saturno»[168].

Pero la argumentación se apoya mucho más en las otras dos consideraciones, ambas ya tradicionales y ambas, en esencia, aplicaciones del principio de razón suficiente. La primera de éstas es el argumento del desperdicio irracional, el extravagante desperdicio de oportunidades, que debemos achacar al Autor de la Naturaleza si aceptamos las conclusiones de la astronomía sobre la extensión del universo y luego suponemos que sólo una mínima fracción de tal extensión está ocupada por seres vivos. Y por último está el casi concluyente supuesto, derivado de la doctrina teológica de la infinitud y la bondad (en el sentido de fecundidad) del Ser Absoluto de quien todas las cosas proceden. En resumen, Fontenelle observa en su prefacio: «l'idée de la diversité infinie que la Nature doit avoir mis dans ses ouvrages, règne dans tout le livre», una idea que, evidentemente, «no puede ser discutida por ningún filósofo». La conclusión que se saca, da por supuesto Fontenelle, sólo es probable; pero tiene una probabilidad de aproximadamente el mismo orden que la existencia de Alejandro en la Antigüedad. Nada tiene la capacidad de una prueba demostrativa; pero todo lo que sabemos es favorable a la tesis y no hay nada de ninguna clase en contra.

> Se tienen todas las pruebas que se puedan desear en un asunto de este tenor; el absoluto parecido de los planetas con la tierra, que está habitada, la imposibilidad de concebir ningún otro uso para el que fueran creados, la fecundidad y la magnificencia de la naturaleza, la evidente consideración que ésta parece haber tenido con las necesidades de sus habitantes, como es el darles lunas a los planetas alejados del sol.

Fontenelle juega traviesamente con el efecto que tiene sobre la imaginación la creencia en la pluralidad de mundos.

Su Marquesa pretexta que el espectáculo del mundo que el filósofo le ha descubierto es «terrible». El filósofo no se desanima.

> Terrible, señora, dije yo; creo que es muy agradable. Cuando los cielos eran una pequeña bóveda azul, con estrellas pegadas, soy del parecer que el universo era muy estrecho y cerrado; pero se ha agrandado en altura y en anchura e incluye un millar de torbellinos. Comienzo a respirar con mayor libertad y creo que el universo es incomparablemente más grandioso que era antes[169].

Pero esto, por supuesto, es un puro consuelo estético; y eso sólo para quienes aprecian los valores del tamaño y la variedad por encima de la simplicidad, la inteligibilidad y la perfección de la forma. El efecto de la ampliación del mundo sobre la naturaleza activa del hombre es, como admite Fontenelle, deprimente. No aporta justificación para hacer nada, puesto que hace que todas las consecuciones humanas parezcan de infinitésima importancia. «Debemos confesar», concluye la Marquesa, «que escasamente sabemos dónde estamos, en medio de tantos mundos; por mi parte, comienzo a ver la tierra tan espantosamente pequeña, que creo que desde ahora en adelante nunca me preocuparé en absoluto por nada. El que tan vehementemente deseamos ser importantes, el que siempre estamos haciendo planes, siempre padeciendo y fatigándonos, se debe sin duda a que ignoramos la existencia de todos esos torbellinos; pero ahora espero que mis nuevas luces justifiquen en parte mi pereza y, cuando alguien me reproche mi descuido, le responderé: ¡*Ay, es que no sabe usted lo que son las estrellas fijas*!».

Muchos ingleses, y quizás la mayor parte de los clérigos ingleses, de comienzos del siglo XVIII dedujeron buena parte

de sus nociones generales de astronomía de la *Astro-Theology, or a Demonstration of the Being and Attributes of God from a Survey of the Heavens* (1715) (*Astroteologla o la demostración del Ser y los atributos de Dios a partir del estudio de los cielos*) de William Derham. El libro apareció con el patrocinio real y su autor era canónigo de Windsor y conferenciante Boyle, así como miembro de la Royal Society. Cabe presumir, pues, que representaba la posición oficialmente aprobada por la ortodoxia de la época, tanto teológica como científica. Derham sostenía inequívocamente la cosmografía infinitista que, bajo el nombre de «Nuevo sistema», distinguía cuidadosamente de la copernicana.

> Es lo mismo que el Copérnico en cuanto se refiere al Sistema del Sol y de sus Planetas. [...] Pero luego, allí donde la hipótesis de Copérnico supone que el Firmamento de las Estrellas Fijas constituye los Límites del Universo y lo sitúa a igual distancia de su Centro, el Sol, el *Nuevo Sistema* supone que hay otros muchos Sistemas de *Soles* y *Planetas*, además de aquél en que nosotros residimos: es decir, que cada Estrella Fija es un Sol y comprende un sistema de Planetas, tanto Primarios como Secundarios, al igual que el nuestro. [...] Con toda probabilidad existen muchos de éstos [Sistemas del Universo], incluso tantos como Estrellas Fijas hay, que son incalculables.

Y Derham sostiene que todos los planetas (incluida la luna) de nuestro sistema, y todos aquéllos de la infinitud de los demás sistemas solares, son «Lugares igual de adecuados para *Habitación* que de repletos de sus correspondientes habitantes». Este «Nuevo Sistema», cree él, «es con mucho más racional y probable que ninguno»; y su primera y principal

razón para opinar de este modo es la habitual razón teológica:

> [Este Sistema] es con mucho el más grandioso de todos; y merecedero de un CREADOR infinito: cuyo *Poder* y *Sabiduría*, al ser sin límites ni medida, de este modo pueden con toda probabilidad ejercerse en la Creación de muchos Sistemas, lo mismo que en uno. Y puesto que las Miríadas de Sistemas dicen más de la Gloria de DIOS y demuestran más sus *Atributos* que uno, no es menos probable que posible que existan muchos junto a éste en el que tenemos el privilegio de vivir[170].

Y la moraleja que se deduce del «Nuevo Sistema» es precisamente la misma que los autores medievales y los primeros anticopernicanos habían sacado del sistema ptolomeico:

> De estas consideraciones sobre la prodigiosa Magnitud y Multitud de los Cuerpos Celestes, y de los mucho más nobles Adornos y Comitivas que algunos de ellos tienen mejores que nosotros, podemos aprender a no sobrevalorar este mundo, no entregarle demasiado nuestro corazón, ni a sus Riquezas, Honores ni Placeres. Pues ¡qué es nuestro Globo sino un Punto, una Bagatela en comparación con el Universo! Una Bola ni siquiera tan grande que sea visible en medio de las partes mayores de los Cielos, a saber, las Estrellas Fijas. Y si la Magnitud y la Comitiva pueden dignificar a un Planeta, *Saturno* o *Júpiter* pueden reclamar la preferencia; o bien si la Proximidad al Globo más grandioso de todo el Sistema, a la Fuente de la Luz y del Calor, al Centro, puedo honrar y engrandecer a un Planeta, entonces *Mercurio* y *Venus* pueden reclamar esa dignidad. Por tanto, si nuestro Mundo es una de las partes

> inferiores de nuestro Sistema, ¿por qué hemos de buscarlo y desearlo de manera desordenada[171]?

Derham, no obstante, agrega la agradable sugerencia de que entre las principales ventajas de la «Situación Celeste» se contarán importantes facilidades para la observación —o exploración— astronómica.

> Nosotros nos complacemos de manera natural con las cosas nuevas, corremos grandes Padecimientos, sufrimos Viajes peligrosos, para ver otros países; con gran Deleite oímos los nuevos Descubrimientos de los Cielos y vemos esos gloriosos Cuerpos con gran Placer a través de nuestras Lentes. Con qué placer, pues, partiremos, Almas felices en persecución de las más distantes Regiones del Universo, y veremos todos esos Globos gloriosos desde allí, y sus nobles Apéndices, con una Perspectiva más cercana[172].

Más pruebas sobre la aceptación de tales hipótesis por los círculos más respetables y ortodoxos de comienzos del siglo pueden verse en *sir* Richard Blackmore, *Creation* (1712). Blackmore es uno de los poetas más ridiculizados del siglo XVIII; tuvo la mala suerte de atraerse la animosidad tanto de Dennis como de Pope, además de la de otros satíricos menores. Sin embargo, su *Creación*, que resulta a la mayoría de los lectores actuales uno de los poemas didácticos más aburridos de una época de aburrida poesía didáctica, fue muy admirado por muchos de sus contemporáneos y sucesores del siglo XVIII. Addison dijo del poema (*Spectator*, 339): «Fue emprendido con tan buena intención y está ejecutado con tanta maestría, que merece ser tenido por uno de los productos más útiles y nobles de nuestra poesía inglesa. El lector no puede sino sentirse complacido de encontrar las honduras de la filosofía avivadas con todos los encantos poéticos, y de ver

una tan gran pujanza de la razón en medio de tan redundante belleza imaginativa». Incluso Dennis describió la Creación como «un poema filosófico que ha igualado el de Lucrecio en la belleza de la versificación y lo ha superado infinitamente en la solidez y el vigor del razonamiento»; y el Dr. Johnson lo comparó con los poemas filosóficos de Pope, en demérito de éstos. La *Creación* es, pues, en cuanto a su moda y reputación del momento, uno de los poemas filosóficos importantes del siglo.

En conjunto, Blackmore acepta la teoría copernicana, aunque parece vacilar un poco sobre el asunto. Pero sobre la pluralidad de los mundos no tiene ninguna duda.

> Pero este poderoso sistema que contiene / Tantos mundos, tales inmensas llanuras etéreas, / No es sino uno de los miles que componen el todo, / Quizás igual de magníficos e igual de llenos de mundos. / [...] / Todos estos mundos ilustres, y muchos más / Que explora el astrónomo a través del periscopio; / Y millones que el mundo nunca podrá divisar / Perdidos en los desiertos de la vasta inmensidad, / Son soles, son centros, cuya preponderancia / Obedecen los planetas de distintas magnitudes[173].

Y encuentra imposible dudar —muy aproximadamente por las mismas razones que Milton había rechazado unos cuarenta años antes— que esos otros cuerpos estén habitados.

> Cuando reflexionamos sobre el fidedigno cuidado de la naturaleza, / Y respetamos su inagotable energía, [...] / Podemos pronunciarnos por que cada órbita sostiene a una especie / De seres vivos adaptados al lugar. [...] / ¿Estarían esas estrellas, todos esos hermosos reinos de luz, / Colgadas a distancia sólo para brillar por las noches / Y con sus parpadeantes rayos agradar a

> nuestra vista? [...] / ¿Han sido hechos en vano todos esos gloriosos imperios[174]?

El «globo terrestre» no es sino «una mínima parte» del conjunto; en algunos otros, los ciudadanos

> Deben superar en excelencia a los habitantes de este bajo mundo. / Y puesto que se conforman a diversos planetas / Deben distinguirse entre sí / Y su perfección diferenciarse en grados.

El tipo de pensamiento y sentimiento religioso que el supuesto de la infinitud del mundo y la multiplicidad de globos habitados tendía probablemente a producir en los ortodoxos y en la mentalidad general del siglo encuentra quizás su mejor expresión en el último libro de Young, *Night Thoughts (Pensamientos nocturnos*), Noche IX, de 1745. Pocos poemas han conocido tan diversa suerte entre su moda e influencia contemporánea y la posterior. La Noche Novena es un balance de las otras ocho; aquéllas se titulaban *El conflicto* y ésta, *La consolación*. La Noche Novena forma parte de los Pensamientos Nocturnos en un sentido distinto que los demás poemas. En general, la noche había sido el momento propicio a la musa de Young porque es sombría y apropiada para pensar sobre la muerte, la tumba y el otro mundo, o bien porque evoca los recuerdo tristes. Pero ahora la noche es el momento en que se descubren los cielos estrellados, en que comienza la tarea del astrónomo. Es la noche que

> pone a la vista / Mundos innúmeros; mundos ocultos por el día / Tras la orgullosa y envidiosa estrella del mediodía.

El poema, pues, consiste principalmente en una sucesión de meditaciones religiosas sobre astronomía.

Young aceptaba la teoría de la infinitud de mundos, sin duda, sobre todo porque la mayor parte de la gente de su época la aceptaba; pero también es evidente que para él tenía un atractivo especial como poeta y como autor de obras de edificación religiosa. Se prestaba a ese tipo de retórica hinchada, difusa y exclamatoria que gustaba a Young y a sus lectores: el gusto a que se refiere Saintsbury cuando dice que los *Pensamientos nocturnos* son «un enorme soliloquio que un actor de pulmones sobrehumanos dirige a un público con todavía más sobrehumana paciencia». Y esto es concorde con el tipo de religiosidad que busca las fuentes del temor, de la reverencia y de la devoción en la complacencia de la grandeza material de la creación. De alguna manera, se trata de la misma veta del predicador americano que dedicó un sermón a elaborar la proposición de que Dios era mayor que las cataratas del Niágara. Young no era de los que esperan encontrar a Dios en el trueno ni en el torbellino, sino en la voz reposada y queda. Parece haber creído que podía actuar sobre la reforma moral del joven Lorenzo, a quien constantemente se dirige —y cuyas ocupaciones nocturnas, insinúa, no eran la observación astronómica ni la meditación entre tumbas— sobrecogiendo su imaginación con el espectáculo de la inmensidad del mundo, y sensibilizándolo, por este procedimiento, unas veces a la pequeñez del hombre, otras veces a las posibilidades que se le abren como ser con capacidad para ocuparse de tan vastos pensamientos. También busca la forma de rebajar el entendimiento humano y, por tanto, predisponerlo a aceptar los «misterios» de la teología cristiana, mediante la reflexión sobre infinito físico y espacial. También hay en Young un gusto típicamente «romántico» por los universos, en uno de los sentidos de este equívoco término:

> Nada puede satisfacer sino lo que confunde, / Nada sino lo que asombra es cierto.

Si bien éstos parecen ser algunos de los motivos que empujaron a Young a aceptar la cosmografía infinitista, también la justifica razonadamente con el mismo tipo de razones aducidas mucho antes por Bruno y que ahora constituían el repertorio de pruebas de la doctrina.

> ¿Dónde termina este grandioso edificio? ¿Dónde comienzan / Los suburbios de la creación? ¿Dónde a muralla / Cuyas almenas dan a la vaguada / De la no-existencia, la extraña mansión de la NADA? / Di, ¿en qué punto del espacio JEHOVÁ dejó caer / su cinta flexible y colocó al lado su balanza, / Sin pesar más mundos ni medir más infinitos?

La pregunta es complicada, concede Young; pero «aun más difícil» es admitir que la creación tenga un final en el espacio. Creer en su infinitud es la más «justa conjetura»:

> Si es un error, es un error nacido / De noble raíz, un elevado pensamiento de lo más elevado. / Pero ¿por qué error? ¿Quién puede demostrarlo? / Él puede poner un límite OMNIPOTENTE. / ¿Puede el hombre concebir más que puede hacer Dios? [...] / ¿Un millar de mundos? Hay espacio para millones; / ¿Y en qué espacio puede desoírse su gran mandato?

Existe la evidencia interna de que Young se imaginaba en este punto contrarrestando de manera poética y directa la formulación poética del finitismo por mano de Milton.

La existencia de incontables especies de habitantes inteligentes en los demás sistemas celestes no le parece a Young menos indiscutible. El argumento procede en gran medida del habitual supuesto de la plenitud de la creación y de la in-

concebilidad de que el Autor de la Naturaleza pueda haber malgastado la materia dejando alguna gran porción de ésta despoblada de seres humanos (de nuevo hay aquí una referencia polémica, muy obvia, al *Paraíso perdido*, VIII, 100-106):

> ¡Inmensa concavidad! ¡amplia cúpula! ¿fuiste tú diseñada / Para idóneo habitáculo de la Deidad? / No: ese mero pensamiento menoscaba tu condición, / Hunde tu altivez y rebaja profundidad, / Y estrecha tu difusión; empequeñece el conjunto, / Y hace del universo un planetario [...] / [...] Pues ¿quién puede ver / Tal pompa de materia, e imaginar, pensar, / Que sólo para lo inanimado fue hecha, / Tan frugalmente administrada? [...] / [...] Es así que los cielos / Nos informan de innumerables seres superiores / Tan por encima, en excelencia, de la especie humana, / Como superan a la tierra, en magnitud, las esferas.

Hay, pues, en apariencia a resultas de una curiosa fusión de influencias literarias y la consiguiente confusión de ideas, una intuición de la fantasiosa idea, que Kant elaboraría una década después, de que existe una gradación de las clases de seres proporcional a su distancia al centro o, en todo caso, a la tierra. El poeta emprende un imaginario viaje al espacio y al mismo tiempo lo concibe como un ascenso por la Escala del Ser.

> Despierto; y despierto trepo por la radiante escala de la noche, / De esfera en esfera; los escalones puestos por la Naturaleza / Para el ascenso del hombre; al mismo tiempo como tentación y ayuda; / Para tentar a sus ojos y ayudar a su elevado pensamiento; / Hasta que alcanza la gran Meta.

Incluso a mediados y finales del siglo XVIII, estas doctrinas cosmológicas eran defendidas, debe señalarse, por algunos de los espíritus más eminentes del período, en absoluto por razones fruto de la observación, sino en base a las conocidas premisas platónicas y de Bruno. J.H. Lambert, por ejemplo, en cuanto adelantado en la determinación de las magnitudes y las distancias de las estrellas mediante métodos fotométricos, ocupa un alto puesto en la historia de la astronomía científica; sin embargo, llegó a la firme conclusión (1761) de que debía haber otros mundos habitados exclusivamente en nombre del principio de plenitud.

> ¿Podría ser el mundo la obra de un Creador infinitamente activo a no ser que cada una de sus partes, vida y actividad, pensamientos y deseos, se encontraran en las criaturas? ¿Puedo yo concebir que su perfección consista en continuada e inagotable diversificación de las semejanzas y que, sin embargo, deje lugares vacantes donde no haya partes de un todo que debe ser infinitamente completo? Tales lagunas no puedo admitirlas; y no dudo en llenar todos los sistemas solares con globos habitados, en la medida en que el admirable orden que se ha dado a su decurso lo permita. [...] Quienes todavía duden o bien nieguen absolutamente esto tienen el entendimiento tan limitado debido a que no reconocen ningún medio de verificación excepto sus ojos y, por tanto, no atenderán a las pruebas de los principios generales ni de la certeza moral[175].

Pero incluso la existencia de estas inteligencias limitadas, intuye Lambert, es concorde con el mismo plan general del universo; éste incluye a toda clase de personas, incluso a las estúpidas, para que el mundo sea completo. La infinitud del mundo en el espacio no puede sin embargo admitirla Lam-

bert. En el tiempo, debe considerarse como continuo *in infinitum*, pero la infinitud espacial le parece que conlleva la inadmisible idea de un número infinito realizado.

Por la misma época más o menos, Kant defendía tanto la extensión infinita del mundo físico como la infinita pluralidad de mundos en base a las habituales razones platónicas. Puesto que debemos «concebir la creación como proporcionada al poder del Ser Infinito [...] en absoluto puede tener límites. [...] Sería absurdo imaginar a la Deidad movilizando tan sólo una parte infinitamente pequeña de su potencia creadora; pensar que se reserva una verdadera inmensidad de naturalezas y de mundos inactivos y encerrados en el eterno desuso. ¿No es mucho más razonable o, para decirlo mejor, no es necesario imaginar la totalidad de la creación tal como debe ser con objeto de servir de testimonio del Poder que está más allá de toda medida?»[176]. Y el filósofo que más adelante habría de descubrir —como otros habían descubierto antes— la supuesta prueba definitiva del idealismo metafísico en las antinomias del infinito y del continuo espaciotemporales, despacha ahora, con una brevedad algo despectiva, tales objeciones a la lógica del principio de plenitud. Para «los caballeros que, en nombre de la supuesta imposibilidad de un agregado infinito, sin número de límite, encuentran difícil esta idea», Kant plantea una pregunta que parece considerar concluyente. Está admitido que el futuro consiste en una infinita serie de cambios. La idea de ese futuro debe estar íntegramente presente en un solo momento en el entendimiento divino. Por tanto, tal concepto no puede ser lógicamente imposible, es decir, contradictorio en sí mismo. Pero si la simultánea representación de un infinito sucesivo no es inherentemente imposible —para una inteligencia bastante comprensiva—, ¿por qué tiene que haber ninguna im-

posibilidad lógica en el concepto de infinito simultáneo, es decir, del infinito del mundo en el espacio? Luego, si el infinito del mundo es posible, también es necesario.

Kant estaba aquí preocupado por un dilema lógico que, cuando llegó a plantear las antinomias en la *Kritik der reinen Vernunft*, parece haber olvidado. Aunque los acontecimientos futuros, como todos los demás, son declarados por el filósofo idealista puramente mentales, su número ha de ser finito o infinito. Si es infinito, y si la suma infinita de partículas no supone un nuevo desconcierto de la imaginación humana, sino que es «inimaginable», inherentemente imposible de ser pensado globalmente por ninguna inteligencia, de ahí se deduce que no hay ninguna inteligencia cósmica que conozca todos los hechos que constituyen la historia total del mundo. Ni siquiera la llamada inteligencia divina sería capaz de aprehender el futuro en su integridad; el tiempo sería demasiado grande para ella. La alternativa a estas consecuencias de la posterior doctrina de Kant sobre la impensabilidad y el absurdo del infinito numérico sería la idea del futuro advenimiento de un tiempo «en que el tiempo ya no continúe», la cesación, al cabo de una determinada fecha, de todo cambio, proceso y sucesión, la liquidación del universo donde ocurren las cosas. Esto significaría, bien un colapso final de todas las cosas en la pura nada o bien —lo que parece muy extraño y difícil de concebir— la continuación, después de esa fecha, de una existencia sin fechas ni sensación de duración, la contemplación, por parte de uno o muchos entendimientos, de un objeto mental inmutable. En un período posterior, Kant debió darse cuenta que tenía pendiente la embarazosa elección entre esas alternativas, puesto que él mismo la había virtualmente señalado en una ocasión; pero

en su «resolución» de las antinomias parece haberla olvidado por completo.

Sin embargo —volviendo a la especulación cosmológica de mediados del siglo XVIII—, a diferencia de muchos de sus predecesores y contemporáneos, Kant no se siente obligado por el principio de plenitud a «afirmar que todos los planetas deben estar habitados», aunque, se apresura a agregar, «sería absurdo negarlo de todos o, por supuesto, de muchos de ellos».

> En la abundancia de la Naturaleza, donde los mundos y sistemas, en comparación con el conjunto, son meras motas, debe haber regiones vacías y deshabitadas que, estrictamente hablando, son inservibles para el fin de la Naturaleza, es decir, para la contemplación de los seres racionales. [Discutir esto] sería como si hubiera que convertir la sabiduría de Dios en razón para dudar del hecho de que los desiertos de arena ocupan amplias zonas de la superficie terrestre y de que en los océanos hay islas sin habitantes humanos; pues un planeta, en comparación con la entera creación, es mucho más pequeño que un desierto o una isla en comparación con la superficie de la tierra… ¿No sería más bien un signo de pobreza, y no de superabundancia de la Naturaleza, el que tuviese tanto cuidado en demostrar todas sus riquezas en cualquier punto del espacio[177]?

Además, observa Kant, es evidente que las leyes de la naturaleza son tales que la vida sólo puede existir en determinadas condiciones materiales; los cuerpos en que todavía no se han desarrollado tales condiciones estarán, como es natural, deshabitados. «La excelencia de la creación no pierde por eso nada, dado que el infinito es una magnitud que no

puede disminuirse mediante sustracción de ninguna parte finita». Aquí, se observará, las paradojas del concepto de infinito cuantitativo se vuelven contra el argumento que durante dos siglos se había basado en el principio de plenitud. Tampoco encuentra Kant, al sostener que el universo debe ser infinito, lo que sigue implicando que el número de mundos habitados también debe serlo, que de ahí se deduzca que todos los planetas del sistema solar deben ser morada de seres vivos, puesto que una masa infinita no deja de ser tal aunque se le sustraiga una parte finita.

Hay una paradoja un tanto curiosa en la historia de las relaciones entre las ideas cosmológicas y los sentimientos morales y religiosos del pensamiento occidental. La mentalidad propia de un universo finito y geocéntrico no se puso mucho de manifiesto en la época en que el universo realmente se concebía así, pero apareció con máxima fuerza mucho después de que tal concepción quedara anticuada para la ciencia y la filosofía. Esta incongruencia tiene dos aspectos. 1) Los infinitos, espaciales o temporales, que dejan atónitos tanto al entendimiento como a la imaginación, y que a determinados espíritus, como el de Pascal, hacen parecer pequeñas y fútiles las naturales esperanzas, ambiciones y empresas de los hombres, tienden de por sí a fomentar la ultramundaneidad; el pensamiento y la voluntad aspiran a una finalidad a que aferrarse y, al no encontrarla aquí, la buscan en otra parte. La profunda ultramundaneidad de buena parte de la filosofía religiosa india tal vez no carezca de relación con cierta grandiosidad aritmética de la imaginación de ese pueblo, con la tediosa inacababilidad de todos los panoramas que contempla, sobre todo los temporales. Pero en el pensamiento europeo encontramos la anomalía de que la ultramundaneidad metafísica y práctica coexistiera durante siglos con el finitis-

mo cosmológico; y que, por otra parte, cuando este último comenzó a ser abandonado por la teoría, el interés de los espíritus humanos por las realidades supratemporales y suprasensibles también fue paulatinamente disminuyendo, y la misma religión se fue volviendo cada vez más de este mundo. 2) Junto a esta diferencia general de escala entre la cosmografía medieval y la moderna, la medieval, pese a lo bajo que fuese el lugar que asignase al hombre en su estado irredento, de todos modos, atribuía una importancia única a la historia terrenal. No había otras estrellas donde cupiera imaginar que ocurriesen dramas similares, e incluso más fuertes, cada uno de ellos aislado y sin mutua influencia sobre sus decursos. Al menos, el universo no era un circo de varias pistas. Sin embargo, una vez más, la mentalidad que cabía esperar como consecuencia de tales presupuestos fue relativamente poco característica del pensamiento medieval. Fue *después* de que la tierra perdiese su monopolio cuando sus habitantes comenzaron a encontrar sus principales intereses en el desenvolvimiento general de los acontecimientos terrestres, y enseguida se pusieron a hablar de sus reales y potenciales logros como especie —aun admitiendo que no eran más que un episodio momentáneo de las interminables vicisitudes del tiempo y que se desarrollaban en el escenario de una islita perdida en el inconmensurable e incomprensible cosmos— como si el destino general del universo dependiera por completo de ellos o debiera alcanzar su consumación gracias a ellos. No fue en el siglo XIII sino en el XIX cuando el *homo sapiens* presumió más de la propia importancia y autocomplacencia desde su minúsculo rincón del escenario cósmico. Las razones de esta paradoja hay que encontrarlas, por supuesto, en el hecho de que, en el período posterior lo mismo que en el anterior, determinadas ideas conexas contra-

rrestaron en gran medida la propensión natural de los presupuestos cosmográficos. No precisamos aquí un mayor examen de la naturaleza de estos factores contrarrestantes; baste con señalar que ciertas consecuencias que hubieran debido seguirse de la introducción del nuevo esquema y de la nueva escala espaciotemporal de las cosas, en realidad, se manifestaron de manera tardía y parcial, aunque, como hemos visto, con algunas fluctuaciones, y que su completa repercusión quizás se sitúe todavía en el futuro.

V

PLENITUD Y RAZÓN SUFICIENTE EN LEIBNIZ Y SPINOZA

Entre los grandes sistemas filosóficos del siglo XVII, es en el de Leibniz donde la concepción de la Cadena del Ser es más conspicua, más determinante y más global. Las características esenciales del universo son, para él, la plenitud, la continuidad y la gradación lineal. La cadena consiste en la totalidad de las mónadas, ordenadas jerárquicamente desde Dios hasta el grado más inferior de la vida sensitiva, sin que haya dos iguales, sino que cada una difiere de la inmediata inferior y de la inmediata superior en la menor diferencia posible. Dado que la metafísica de Leibniz es una forma de idealismo o, más exactamente dicho, de panpsiquismo, la gradación se define fundamentalmente en términos psicológicos antes que morfológicos; las mónadas se diferencian por los niveles de conciencia que las caracterizan individualmente, los grados de adecuación y claridad con que «reflejan» o «representan» al resto del universo. Sin embargo, también el mundo material, en cuanto *phenomenon bene fundatum*, el modo en que estas incorpóreas entidades necesariamente se manifiestan unas a otras, tiene un lugar, secundario y algo equívoco, pero esencial, en el orden de las cosas según Leibniz; y habitualmente utiliza sin dudarlo el lenguaje ordinario del realismo físico y trata las cuestiones de las ciencias físicas como problemas genuinos y no ficticios. También en el mundo material operan las tres mismas leyes; y deben ser utilizadas por el investigador de la naturaleza como principios rectores en sus investigaciones empíricas. La mejor formulación de todo esto se encuentra en una carta de Leibniz, que habitualmente se omite en las ediciones de sus obras completas, sobre cuya especial importancia han llamado re-

cientemente la atención varios estudiosos de su filosofía[178]. Escribe Leibniz:

> Todas las distintas clases de seres que en conjunto componen el universo son, dentro de las ideas de Dios que conoce perfectamente sus gradaciones esenciales, tan sólo muchísimas ordenadas de una única curva, tan estrechamente unidas que sería imposible poner otras en medio de cualesquiera dos de ellos, puesto que eso conllevaría desorden e imperfección. Así que los hombres están vinculados a los animales, éstos a las plantas y éstas a los fósiles, que a su vez se entremezclan con esos cuerpos que nuestros sentidos y nuestra imaginación nos presentan como absolutamente inanimados. Y puesto que la ley de la continuidad exige que, cuando los atributos de un ser se aproximan a los de otro, todas las propiedades del uno deben asimismo aproximarse gradualmente a las del otro, es necesario que todos los órdenes de los seres naturales compongan una única cadena en la que las distintas clases, como otros tantos anillos, estén tan estrechamente vinculadas entre sí que sea imposible para los sentidos y para la imaginación determinar el punto preciso en que acaba cada uno y comienza el siguiente; siendo todas las especies que se hallan en o cerca de las tierras fronterizas por así decirlo, equívocas y dotadas de caracteres que lo mismo podrían corresponder a sus especies vecinas. De manera que nada hay de monstruoso en la existencia de zoofitos o animales-plantas, como los llama Budaeus; por el contrario, el que existan es absolutamente concorde con el mantenimiento del orden natural. Y tan grande es la fuerza del principio de continuidad, a mi modo de pen-

> sar, que no sólo no debo sorprenderme de oír que se han descubierto tales seres —criaturas que en algunas de sus propiedades, como la nutrición o la reproducción, igual podrían pasar por animales como por plantas y que, de este modo, revolucionan las leyes basadas en el supuesto de una perfecta y absoluta separación entre los distintos órdenes de los seres que coexisten y llenan el universo—; no sólo, digo, no debe sorprenderme oír que se han descubierto, sino que, de hecho, estoy convencido de que debe haber tales criaturas y que quizás algún día la historia natural llegue a familiarizarse con ellas, cuando se haya estudiado mejor esa infinidad de seres vivos cuyo pequeño tamaño los oculta a la observación ordinaria y que se esconden en las entrañas de la tierra y en las profundidades del mar[179].

No obstante, se trata de aspectos conocidos del sistema de Leibniz. En esta conferencia nos ocuparemos de un grupo más concreto, y algo más dificultoso, de cuestiones en relación con las cuales han surgido algunas diferencias de interpretación entre quienes han estudiado su doctrina. Estas cuestiones son: en primer lugar, la relación del principio de plenitud con ese teorema fundamental de la filosofía que él denomina el principio de razón suficiente; en segundo lugar, el panorama que consiguientemente traza del principio de plenitud; y en tercer lugar —una cuestión ya implícita en las dos anteriores— si realmente Leibniz elude ese determinismo lógico absoluto que caracteriza la filosofía de Spinoza.

En sus formulaciones del principio de razón suficiente, Leibniz es menos preciso y coherente de lo que debe ser un filósofo cuando se ocupa de la proposición a la que asigna tan inmensa importancia en las ciencias naturales y en la metafísica. A veces parece incluir, si es que no reducirlo, al

habitual postulado científico de la uniformidad causal de la naturaleza. Con mayor frecuencia, lo expone en términos que parecen remitirse a una causación última en lugar de eficiente; y por regla general ha sido interpretado como una afirmación extrema de la visión teológica de la naturaleza: como equivalente a las tesis de que la existencia y las propiedades y el comportamiento de las cosas tienen que explicarse en último término por los valores a cuya realización sirven, y que nosotros podemos descubrir las verdades fácticas de la ciencia rastreando las implicaciones de la escala fundamental de valores que pone de manifiesto el universo. Así, en su volumen sobre Leibniz, Russell escribe que «la ley de la razón suficiente, aplicada a los seres que realmente existen, se reduce a la afirmación de las causas últimas». De ahí que, «con objeto de reducir la existencia real, sea a partir de otro ser existente o bien desde meros conceptos, siempre haya que utilizar la noción de bien»; una doctrina, añade Russell, confiere al concepto del «bien» una relación con existencia real como no posee ningún otro concepto[180]. Si bien tal resumen del sentido de Leibniz puede apoyarse con muy numerosas citas textuales, no obstante, no consigue expresar su concepción más fundamental y característica de la cuestión y propende a dar una versión invertida de las relaciones entre el «bien» y la «existencia» dentro de su filosofía. El motivo que puede demostrarse que ha engendrado su fe en el principio de razón suficiente, como generalización cosmológica, no fue principalmente el deseo de descubrir lo que suele entenderse por una teleología de la naturaleza, es decir, justificaciones claras para fines tales como la comodidad, la conveniencia, la felicidad y la edificación del hombre y de los demás seres conscientes. A Leibniz le preocupaba menos (no quiero decir que no le importara en absoluto) mantener

que la razón de una cosa es un «bien», en el sentido ordinario de conducir a la satisfacción subjetiva de Dios, del hombre o de los animales, que mantener que la cosa, en cualquier caso, tiene *alguna* razón, que está *lógicamente* fundada en algo distinto que lógicamente es último.

Pues a Leibniz, como a otros de su tiempo, todavía le parecía muy importante, y no necesariamente imposible, saber si la existencia o inexistencia de un mundo y la constitución general del mundo que realmente existe son algo más que colosales accidentes; si es igual de concebible que el universo nunca hubiera existido o que fuese completamente distinta, y que sólo se deba a un azar afortunado o desafortunado el que sea real y posea las características que tiene. Desde el punto de vista de las apariencias, la realidad está repleta, no sólo en sus menores detalles, sino también en los rasgos más generales, de meras idiosincrasias, a las que no puede darse ninguna clase de explicación. Esto es especialmente evidente cuando consideramos los atributos puramente numéricos y cuantitativos del universo. Un número de la serie aritmética no es más sagrado ni parece mejor adaptado a la existencia que cualquier otro. Sin embargo, ¿es cierto que, de entre todos los números posibles de, pongamos, átomos elementales, o de planetas, o de soles, o de células embrionarias, o de entendimientos, un determinado número, una selección por completo arbitraría ascendió fortuitamente a la existencia real? O bien, las que nosotros llamamos leyes de la naturaleza, ¿son meros caprichos de la materia que (al menos durante un tiempo) se comporta inexplicablemente y con aparente regularidad de una determinada manera entre los muchos millones de otras que, desde un punto lógico, se les ofrecen? Desde luego, en la herencia filosófica de Leibniz y su época había un conocido elemento que al mismo tiempo agudizaba

esta dificultad y determinaba la forma especial en que se presentaba. Muchos filósofos no materialistas de los siglos XVII y XVIII todavía solían pensar en función de los dos reinos del ser. Para éstos el mundo de las esencias, «naturalezas» o Ideas platónicas, debía ser tenido en cuenta de manera tan indiscutible y objetiva como el mundo de los seres existentes, materiales o espirituales, individuales y temporales. De hecho, el primero, pese a no «existir», era una realidad más fundamental y más sólida que el otro[181]. Cierto que la doctrina normalmente aceptada sobre el *status* de las Ideas era el conceptualismo y no el estricto realismo platónico; por ejemplo, el propio Leibniz sostenía que el reino de las esencias no existiría en absoluto de no ser eternamente contemplado por la mente divina. «Toda realidad debe fundarse en algo existente; si no hubiera Dios no habría objetos geométricos»[182]. Pero eso no significa, por supuesto, que para el entendimiento humano las esencias son menos independientes y sustanciales; e incluso en el entendimiento de Dios, cada esencia (incluida la propia) tenía, según la opinión prevaleciente bien que no universalmente aceptada, una cierta prioridad lógica sobre el existente o los existentes que le correspondieran.

Y sólo en este orden eterno se encontraba la necesidad que se identifica con la absoluta racionalidad; era el lugar de todas las razones últimas, la región donde había que buscar las únicas explicaciones en último término satisfactorias de los hechos. Una «explicación» que simplemente remitiera un hecho oscuro a otro —aun cuando el referente fuese un acontecimiento o existente anterior en el tiempo o uno de esos hechos generalizados que denominamos leyes empíricas — nunca alcanzaba al fondo[183]; y afirmar que esto no sólo era la situación en que nuestro limitado entendimiento suele

encontrarse, sino también la situación del mundo objetivo, era —parecía— proclamar la fundamental azarosidad de todas las cosas. Por otra parte, si la existencia de un ente o de sus propiedades y comportamiento podían verse enraizadas en «las naturalezas de las cosas» —es decir, implícitas en la misma constitución de alguna esencia o en el inmutable sistema de relaciones que surge entre las esencias[184]—, la nueva investigación de razones no sólo resultaba superflua sino imposible. El hecho desnudo había sido rastreado hasta una necesidad y ya no resultaba opaco al entendimiento; un aparente accidente de la existencia contingente había sido aprehendido bajo su aspecto eterno, es decir, como coherente con alguna «verdad eterna» inherente a las Ideas, lo contrario de lo cual sería un absurdo lógico. Veámoslo en la típica fraseología de un autor dieciochesco: «Cuando parece que una necesidad absoluta de la naturaleza de las mismas cosas», como por ejemplo en las figuras geométricas, «es la razón y el fundamento de que sean lo que son, necesariamente debemos detenernos en este fundamento y razón; y preguntar cuál es la razón de esta razón que es en la naturaleza de las cosas la última de todas las razones, es absurdo»[185].

Para una filosofía que hasta este punto tenía en todo momento presentes dos planos de la realidad, en sólo uno de los cuales podía apoyarse el intelecto humano en busca de razones, era naturalmente muy aguda la necesidad de encontrar de algún modo y en algún lugar del reino de las Ideas, no simplemente las conexiones necesarias entre los atributos que pudieran «existir» o «no existir», sino un fundamento determinante de la misma existencia concreta. A menos que en algún momento se pudiera demostrar que el hecho existencial era una necesidad perdurable en el mundo de las esencias, los dos mundos se mantenían extrañamente aislados;

no había puentes del uno al otro; y todo el reino de la existencia aparecía entregado a pura sinrazón. Tal era el problema de la filosofía del siglo XVII y XVIII para el que el principio de razón suficiente de Leibniz constituyó una de las diversas respuestas. Y ese principio, como veremos, fue esencialmente un desarrollo y una elaboración del tema sondeado en el *Timeo*. El propio Leibniz, en una carta de 1715, describió su filosofía como, en parte, un intento de sistematizar el platonismo:

> Desde mi juventud me he sentido enormemente satisfecho con la ética de Platón y también, en cierta manera, con su metafísica; además, ambas van juntas como las matemáticas y la física. Si alguien sistematizara a Platón, prestaría un gran servicio a la humanidad; y se verá que yo he hecho una leve aproximación a eso[186].

No obstante, entenderemos mejor el significado y la importancia histórica de la respuesta de Leibniz a la cuestión si recordamos la naturaleza de las otras respuestas que circulaban en su época. Que debía haber alguna razón suficiente para que existiera algo en lugar de la nada —es decir, que de alguna manera la existencia es explicable como una necesidad que nace del sistema lógico de las esencias—, lo daban por axiomático muchos que rechazaron el principio formulado por Leibniz. Así, Samuel Clarke, que durante las tres primeras décadas del siglo XVIII pasó por ser el primero de los filósofos vivos ingleses, afirmó que es «una contradicción expresa» suponer que, «de dos cosas igualmente posibles, a saber, si debe existir *algo* o *nada* desde la eternidad, que una está determinada, más que la otra, absolutamente por nada». En resumen, exista lo que exista, debe haber alguna «causa»; y puesto que el «haber sido producida por alguna causa ex-

terior no es posible que sea verdad para todas las cosas», debe haber en alguna parte un ser que «existe por una absoluta necesidad original de la naturaleza de la cosa misma».

Y esta necesidad o razón interna de ser

> debe ser precedente; no, en realidad, en el tiempo, con respecto a la existencia del Ser mismo, puesto que es Eterno; pero debe ser precedente, en el orden natural de nuestras ideas, con respecto a nuestra suposición de su ser; es decir, esta necesidad no debe ser un desnudo *consecuente* basado en nuestra suposición de la existencia de tal ser, [...] sino que debe imponerlo de manera precedente a nosotros, tanto si queremos como si no, aun cuando estemos empeñados en suponer que tal ser no existe. [...] (Pues) una necesidad [...] absolutamente tal de su propia naturaleza, no es nada distinto de suponer que lo contrario es una evidente imposibilidad, o bien implica contradicción[187].

El ser cuya naturaleza o esencia es, pues, el necesario fundamento —y por tanto, para nuestro pensamiento, la explicación— de su existencia es, por supuesto, Dios: «si alguien se pregunta qué clase de Idea es la Idea de ese ser, la suposición de cuya inexistencia constituye una expresa contradicción, respondo: Es la Idea primera y más simple que podemos componer o, mejor dicho, que nos es imposible extirpar o suprimir (a menos que dejemos por completo de pensar) de nuestro entendimiento, la del *Ser más Simple, absolutamente Eterno e Infinito, Original e Independiente*». Si no hubiese en este caso una razón que determinara la existencia, toda clase de absurdos serían posibles; la Causa Primera daría igual que fuera finita o infinita; sería «igual de posible que no existiera en otros lugares sin ninguna razón, lo mismo que existe sin ninguna razón en aquellos lugares donde los fenómenos de

la naturaleza demuestran que existe»[188]. Lo que es peor, como arguye un discípulo de Clarke, a menos que haya en la esencia de Dios una razón suficiente para su existencia, no tenemos ninguna seguridad racional de que algún día no pueda desvanecerse en la inexistencia.

> Es evidente y seguro que puede producirse cualquier alteración de la existencia de un ser sin una causa o razón, así como la existencia de ese ser puede suponerse que esté originalmente determinada sin causa ni razón, o bien que continúe existiendo sin causa ni razón. Por tanto, si la causa primera existió originalmente sin ninguna causa ni razón, puede ser mutable o corruptible por naturaleza y asimismo puede llevar dentro de sí misma la causa, fundamento o razón de su dejar de ser[189].

Eran maneras teológicas de decir que la situación de un universo donde la existencia no estuviese basada en la necesidad podía ser precaria en grado sumo, al igual que la situación descrita por Víctor Hugo, con mejor retórica, mucho tiempo después: «La fin toujours imminente, aucune transition entre être et ne plus être, la rentrée au creuset, le glissement possible à toute minute, c'est ce précipice-là qui est la création».

En el caso de un ser, pues, Clarke, con el abundante séquito de otros filósofos y teólogos de la época, era tan contrario como Spinoza o Leibniz a admitir que la existencia no tuviera una razón que la determinara. La existencia de Dios, en todo caso, no se podía suponer accidental. Es cierto que muchos de los que afirmaban esto —y entre ellos Clarke— planteaban al mismo tiempo objeciones algo evasivas al argumento ontológico de Anselmo que implicaban la misma dialéctica; sin embargo, al parecer, sólo una pequeña mino-

ría[190] estaba dispuesta a negar que hay un *ens necessarium*, es decir, una entidad cuya esencia es tal que no podría ser lo que es, *quâ* esencia, si al mismo tiempo no existiera.

Pero ¿bastaba con reconocer este único caso y dejar todo el resto del mundo de los seres existentes sin ningún punto de apoyo en el Mundo de las Ideas, o bien, como era la formulación teológica de la misma concepción, en la divina razón? A esta pregunta había dado una enfática respuesta negativa la filosofía de Spinoza, al igual que Abelardo y Bruno anteriormente. Debe sostenerse que *todos* los hechos de la existencia están enraizados en el orden eterno, en las necesidades propias de las esencias y de sus relaciones; y asimismo todas las esencias deben florecer entre los seres existentes. Que también Spinoza afirma la necesaria actualización de todos los posibles no resulta evidente para todos sus intérpretes. Parece estar en conflicto con algunas implicaciones lógicas de su sistema y con unas pocas de sus afirmaciones expresas. Suponerle que había aceptado el principio de plenitud, se ha sugerido, entraña la contradicción de que todos los sucesivos entes y acontecimientos deben existir simultáneamente. Pues la necesidad de existencia sería una necesidad lógica, y por tanto, para ésta, el tiempo sería irrelevante. Nosotros no decimos simplemente —decían los matemáticos de la época de Spinoza— que dado un triángulo plano sea necesario que sus ángulos interiores deban *convertirse* algún día en iguales a dos ángulos rectos. Tampoco puede admitir que las cosas existan tras otras quien mantiene que el universo contiene, por necesidad lógica, todas las cosas capaces de existir. Pero las cosas individuales sí que existen unas tras otras; y nosotros no debemos imputar a Spinoza, sin pruebas claras, una doctrina incoherente con esta perogrullada. Además, a veces dice terminantemente que podemos tener

«ideas de modos inexistentes», es decir, de objetos concretos que no tienen existencia al margen del intelecto que los conciba[191]. Además, afirma que «ninguna definición incluye ni expresa ninguna concreta multitud ni ningún concreto número de individuos»; por ejemplo, la definición de triángulo sólo nos dice la «naturaleza» del triángulo y nada implica en cuanto al número de triángulos que existan. De ahí que se argumente que las concretas particularidades que en un momento dado componen el universo son, para Spinoza, una selección no-necesaria, y por tanto arbitraria, del mucho mayor número de cosas que podría existir. Pero esta forma de interpretarlo es, me creo yo, absolutamente inviable. El principio de razón suficiente, tal y como él lo plantea, se aplica a la no-existencia lo mismo que a la existencia: «a todo, cualquier cosa que sea, debe asignarse una causa o razón, tanto para su existencia como para su no-existencia»[192]. Y es «el intelecto de Dios, en la medida en que se concibe como lo que constituye la divina esencia» lo que «es en realidad la causa de todas las cosas»[193]. ¿Puede haber alguna razón alojada en la naturaleza de esta causa fundamental por la que algunas cosas aptas para la existencia no deben existir? Manifiestamente no; no hay nada que pueda concebirse, es decir, nada que no sea en sí mismo contradictorio, que no «caiga dentro del intelecto infinito». Entonces, puesto que Dios puede concebir todas las esencias, puesto que ni él ni el universo serían racionales si la existencia se acumulara arbitrariamente en unas esencias finitas mientras otras carecen de ella, puesto que «cualquier cosa que concibamos que está al alcance del poder Dios necesariamente existe»[194], y puesto que este poder es ilimitado (excepto por la imposibilidad de concebir o crear cosas en sí mismas contradictorias), de ahí se deduce que «de la necesidad de la divina naturaleza debe

seguirse un infinito número de cosas de infinitas maneras, es decir, *todas* las cosas que caigan de la esfera del intelecto infinito»[195]. De hecho, en algunos pasajes, Spinoza infiere la necesaria existencia de todos los modos finitos de cada atributo basándose directamente en el principio de razón suficiente, sin recurrir al argumento de la existencia de Dios como causa, cuya misma existencia se deduce, en realidad, a partir de ese principio. Si bien la esencia «triángulo», tomada independientemente, no implica de por sí la existencia de ningún triángulo, la existencia de éstos se *deduce* «del orden del universo material en cuanto conjunto (*ex ordine universae naturae corporeae*); pues de ahí debe seguirse que o bien necesariamente existe un triángulo o bien es imposible que ahora deba existir. Esto es evidente en sí mismo. De donde se deduce que una cosa existe necesariamente si no puede darse ninguna causa o razón que impida su existencia». En otras palabras, la clase «triángulos» es una especie posible de cuerpos materiales (con respecto a la forma), un modo de «extensión»; y tanto la especie como cualquier individuo de la especie tendrán existencia real a menos que haya una «razón» que lo imposibilite; y tal razón únicamente podría consistir en el hecho de que su existencia implicara de algún modo autocontradicción. De manera similar, la necesaria existencia de Dios puede demostrarse sencillamente por el hecho de que «no puede darse ninguna causa o razón que le impida existir o que no admita su existencia». Pues sería «absurdo afirmar de un ser absolutamente infinito y supremamente perfecto» que su existencia implica contradicción[196]. Hay, pues, en Spinoza dos demostraciones distintas de la existencia de Dios. La primera es el argumento ontológico, sencillamente la definición de *causa sui* como aquella «cuya esencia implica la existencia»; y este argumento sólo

es aplicable a Dios, puesto que sólo puede haber (se supone) una esencia así. La otra es el argumento derivado de la necesidad de que exista *todo aquello* a cuya existencia no se oponga ninguna imposibilidad lógica; y éste es aplicable a todas las esencias, aunque la esencia «Dios» tenga, en este sentido, una ventaja única, en la medida en que (supone Spinoza) es evidente que la esencia definida por poseer las propiedades del «infinito absoluto» y de la «perfección» no puede ser privada de la existencia por ningún impedimento lógico intrínseco ni extrínseco. Y a estas dos pruebas corresponden dos modos de deducir el principio de plenitud: el primero, indirecto, a través de la idea de Dios, cuya existencia ya ha sido independientemente demostrada mediante el argumento ontológico; el segundo, directo, partiendo de la misma premisa mediante la cual, en la segunda prueba, se establece la propia existencia de Dios.

No obstante, algunos eruditos comentaristas han señalado que Spinoza afirma el principio de plenitud únicamente en el sentido de que todas las cosas concebibles o bien han existido o bien existirán más adelante. Pero esta interpretación no sólo choca con la evidencia de que lo lógicamente necesario no lo es más en un momento que en otro, sino que también ha sido explícitamente repudiada por Spinoza tanto en el *Breve tratado* como en la *Ética*. Están en el error, afirma, quienes defienden que «si Dios *hubiera* creado todas las cosas que hay en su intelecto», de modo que ahora no le quedaría nada por crear, no podría decirse de él que es omnipotente. Por el contrario, dice Spinoza, nosotros debemos pensar «que la omnipotencia de Dios se ha demostrado durante toda la eternidad y perdurará durante toda la eternidad en el mismo estado de actividad»[197]. Sería absurdo imaginar que en algún tiempo anterior creó un mundo distinto del que

crea ahora; pues esto conllevaría que su intelecto y su voluntad eran entonces distintos de como son ahora. Si la creación de un momento hubiera sido incompleta o imperfecta, Dios habría sido en algún momento imperfecto o incompleto, lo que sería un contrasentido. En resumen, en ningún momento puede haber ninguna «causa por la que él pueda ser movido a crear una cosa en mayor número o mejor que otra». Así pues, «desde el supremo poder de Dios, o desde su infinita naturaleza, una infinidad de cosas en una infinidad de modos —es decir, todas las cosas— ha fluido necesariamente, o bien siempre se deduce por la misma necesidad, exactamente igual como de la naturaleza del triángulo se deduce desde toda la eternidad y por toda la eternidad que la suma de sus tres ángulos es igual a dos ángulos rectos»[198]. La existencia de todos los seres posibles en todos los momentos va, por tanto, implícita en la naturaleza divina.

Nuestro principio de plenitud —en lo que podemos llamar su forma estática— es pues inherente a la misma sustancia de la doctrina de Spinoza. Partiendo de la intemporal inmutabilidad de la Razón del Mundo, infiere directamente la necesaria «completud» y también la necesaria invariabilidad de los contenidos del mundo temporal. Pero la paradoja de ese principio es más visible en su filosofía que en otras; y es este hecho, en parte, lo que ha conducido a ciertos comentaristas a la errónea interpretación que ya he mencionado. A partir de la eterna necesidad lógica propia de una esencia no hay, en verdad, *ningún* argumento válido para sacar la conclusión de la existencia en el tiempo. Pues el propio tiempo es ajeno a esa necesidad; es un carácter alógico de la naturaleza. Todo lo que es cierto de una esencia es cierto para siempre; pero lo que es cierto del mundo temporal para él no es cierto para siempre. El devenir y el cambio, en cuanto ta-

les, sencillamente no encajan en el eterno orden racional. El intento de pasar de ese orden a otro en el que existen unas cosas en un determinado momento, y otras cosas distintas en otro posterior, es un *non sequitur*, y aún peor; pero era una exigencia del principio de plenitud, y una exigencia mucho más imperiosa si se entiende el principio como una consecuencia del principio de razón suficiente. Si la realización literal de todos los posibles genuinos es esencial para un mundo razonable, todas las cosas y todas las personas deben haber existido, y todos los acontecimientos deben haber ocurrido, desde la eternidad, en un *totum simul*; pero la naturaleza no es un *totum simul*. Lo que hace más evidente esta paradoja en Spinoza es el hecho de que la noción de especie no desempeña, por regla general, ningún papel en su sistema, lo que sí ocurre en muchos otros vinculados al mismo principio. Como tantas veces se ha interpretado, la «completud» del universo quedaba suficientemente realizada si cada *clase* de ser estaba siempre ejemplificada en el orden temporal; las especies, y no los individuos, eran las unidades que importaban a la Naturaleza. Pero Spinoza suele saltar de golpe de los atributos divinos, o bien de «los infinitos modos», a los individuos que existen en un momento y no en otros y en distinto número en los distintos momentos. Que en este sentido la naturaleza *no* es constante ni está constantemente «completa» era evidente; y por tanto, aunque mantuvo el principio de plenitud, Spinoza se vio forzado a inevitables y notorias incoherencias al utilizarlo. Ya veremos cómo la creciente conciencia de esta dificultad da lugar, en los autores del siglo siguiente, a una radical reinterpretación del principio.

Spinoza, pues, había planteado el principio de plenitud en su forma más inflexible y lo había presentado como necesario en el estricto sentido lógico. Todas las cosas comparten la

misma razón suficiente de ser que la mayor parte de los filósofos conciben que posee la existencia de Dios. Pero Spinoza (a diferencia de Bruno) no había sacado gran partido del aspecto del principio de plenitud que habría de tener más fructíferas consecuencias en el siglo XVIII; lo que más le interesaba a él de su propia doctrina no era la consideración de que todas las cosas que lógicamente pueden ser deben ser y serán, sino la consideración de que todas las cosas que son, según la eterna naturaleza lógica de las cosas, deben y tienen que ser precisamente como son. Esta consecuencia de su dialéctica, el sentido de la absoluta inevitabilidad (que llega hasta la inconcebibilidad de lo contrario) de todas las características y de todas las vicisitudes de la vida humana, era la que más concordaba con su personal temperamento moral y la que más adecuada le parecía para liberar a los hombres del tormento de las pasiones. Esta universalización de la necesidad encaminaba el pensamiento teológico hacia cosas inadmisibles; puesto que no era concebible que nada fuera distinto, de nada podía decirse que manifestara un propósito o una preferencia, la elección del bien en lugar del mal, o bien del mal menor, sería genuinamente imposible; de ahí que esas mismas distinciones perdieran todo significado.

La concepción alternativa, la de que sólo hay un punto en el reino de las esencias donde puede encontrarse una razón para la existencia, estuvo representada por una gran masa de opinión filosófica y teológica, tanto antes como después de Spinoza. De acuerdo con esta concepción, si bien hay en realidad un *ens necessarium*, el ser que existe necesariamente es en sí una pura Voluntad, un poder de elección independiente, no sólo de las causas externas, sino también de los motivos racionales. Hacer que la divina voluntad se someta a la coacción de la razón, significaría negar su libertad y su sobe-

ranía sobre todas las cosas inferiores. De ahí que la existencia de Dios no supusiera ninguna necesidad de la existencia del mundo de los seres finitos. La forma más extrema y coherente de esta doctrina sostiene que ni siquiera de la tendencia general a crear *algo*, a compartir el privilegio de la existencia con otros seres, puede afirmarse que corresponda a la esencia de la deidad. En realidad, esta tesis tenía una doble raíz histórica. En primer lugar, era una manifestación de esa apoteosis de la voluntad irresponsable que constituía un aspecto, aunque no el único, de la teología cristiana ortodoxa. También podía deducirse de una de las dos contrapuestas concepciones platónicas de Dios que constituían la herencia de lo que se llama la teología cristiana. Si la esencia de la deidad era idéntica a la Idea del Bien, si el atributo distintivo de la Realidad Absoluta era la autosuficiencia, Dios, aunque de hecho creara el mundo, pudo no tener ninguna razón para hacerlo. Nada había en su naturaleza esencial que hiciera necesario ni deseable para él otorgar existencia a un universo de seres imperfectos. Por tanto, debe entenderse que el acto creador careció absolutamente de razones y fue, pues, arbitrario tanto en sus inclusiones como en sus exclusiones. Como dijo Duns Escoto o algún seguidor suyo, «toda criatura tiene una mera relación accidental con la bondad de Dios, puesto que ellas [las criaturas] nada añaden a su bondad, a no ser que la adición de un punto a una línea prolongue la longitud de la línea»[199].

De manera que, tanto de la filosofía medieval como de la griega se había heredado el axioma que nada podía ser contradictorio de la noción misma de deidad que admitir que la existencia de tal ser dependiera de —o se viera afectada en ningún grado, para mejor ni para peor, por— la existencia o la acción de cualquier ser concebido como distinto de ella.

Quizás el triunfo más extraordinario de la autocontradicción, entre los muchos triunfos de este tipo que hay en la historia del pensamiento humano, sea la fusión de esta concepción de la Perfección ensimismada y autosuficiente —de ese Eterno Introvertido que es el Dios de Aristóteles— con la concepción judía de un Creador temporal y un Poder dedicado a imponer la justicia en medio del bullicio de la historia, más la concepción de Dios del cristianismo primitivo, cuya esencia consiste en prodigar amor y compartir todas las aficiones de sus criaturas[200]. Cuando se aplica al concepto de creación —que es el aspecto del sincretismo que aquí nos interesa—, la doctrina de la autosuficiencia de la deidad implica, como ya hemos visto, que desde el punto de vista divino —es decir, desde el punto de vista final o absoluto—, el mundo creado es una *superfluidad* sin fundamento. La existencia de las criaturas, como había dicho Agustín, «es un bien que de ninguna manera beneficia a Dios»; por tanto, había agregado, la pregunta de por qué Dios eligió crear es autocontradictoria al mismo tiempo que impía, puesto que busca la causa de ese acto original de pura voluntad que es la causa de todas las demás cosas[201], a excepción de otros determinados actos de pura voluntad permitidos a determinadas criaturas. Para Agustín y para un largo linaje de sucesores, la concepción platónico-aristotélica de la autosuficiencia de la deidad se convirtió, pues, en la salvaguarda contra la doctrina de la necesidad universal. Si el acto generador del mundo hubiese estado determinado por algún motivo, si hubiera tenido algún fundamento, aunque fuese en la divina esencia, no habría sido libre; pero, puesto que cualquier acción de un ser de por sí autosuficiente debe ser absolutamente inmotivada, su libertad no podía ponerse en duda. La conexión entre las dos ideas las resumió Agustín en un nítido sorites que

ha desempeñado un gran papel en el pensamiento europeo durante muchos siglos: *ubi nulla indigentia, nulla necessitas; ubi nullus defectus, nulla indigentia; nullus autem defectus in Deo; ergo nulla necessitas*[202].

Así pues, dos influyentes elementos de la tradición filosófica —la apoteosis platónica y aristotélica de la autosuficiencia y la insistencia agustiniana en la primacía de la voluntad en la formación de la realidad—, aceptaban por igual la interpretación de la que el ser cuya existencia es necesaria, aunque de hecho haya generado otros seres, lo hizo según un ejercicio esencialmente inmotivado, inexplicable y por tanto accidental —y en realidad incongruente— de su libertad. A partir de este teorema, los filósofos y teólogos trenzaron interminables variaciones durante los siglos XVII y XVIII. Descartes es especialmente insistente al respecto: Dios ha sido *tout-à-fait indifférent à créer les choses qu'il a créées.*

> Pues si alguna razón, o alguna apariencia de bien, hubiera precedido a su preordenación de las cosas, sin duda le hubiera determinado a crear lo que fuese mejor; pero, por el contrario, porque decidió hacer las cosas que actualmente hay en el mundo, por esta razón son, como está escrito en el Génesis, «muy buenas», es decir, la razón de su bondad depende del hecho de que él deseó hacerlas[203].

Para Descartes, esta dependencia de las cosas de la Voluntad Absoluta se extiende no tan sólo a su existencia, sino a sus esencias o «naturalezas». Nada hay en la esencia del «triángulo» que haga intrínsecamente necesario que la suma de los ángulos interiores de tal figura deba ser equivalente a dos ángulos rectos, nada en la naturaleza del número que exija que dos y dos sean cuatro. Lo que a nosotros nos parecen «verdades eternas» están en realidad «determinadas

únicamente por la voluntad de Dios, quien, como soberano legislador, las ha ordenado y establecido desde toda la eternidad»[204].

Por lo menos en lo que respecta a la existencia, idéntica consecuencia deduce de la premisa platónica el principal clásico de la teología anglicana ortodoxa. La *Exposition of the Creed (Exposición del credo*) (1659) del obispo Pearson dice que:

> Dios es, con respecto a todas las acciones externas absolutamente libre sin la menor necesidad, [...] Aquellas criaturas que están dotadas de entendimiento y en consecuencia, de voluntad, no sólo están obligadas en sus acciones por un poder superior, *sino también necesariamente determinadas por la propuesta de un bien infinito*; mientras que ninguna de estas necesidades puede reconocerse en las acciones de Dios, sin suponer un poder ajeno y por encima de la Omnipotencia, o bien una real felicidad ajena y por encima de la Bienaventuranza. De hecho, si Dios fuera un agente necesario para las obras de la creación, las criaturas serían seres tan necesarios como él; mientras que la necesidad de existir es la indiscutible prerrogativa de la Causa Primera[205].

Esto equivale a decir que la única manera de eludir una filosofía como la de Spinoza —por entonces todavía inédita— radica en sostener que Dios no tuvo ninguna razón para su actividad creadora ni es posible que obtuviera de ella ninguna satisfacción.

Las exposiciones de este motivo en la poesía filosófica y religiosa suenan a veces a repeticiones de pasajes clásicos que enuncian la concepción epicúrea de los «dioses negligentes»; por ejemplo, cuando Ronsard entona himnos a la

«diosa Eternidad», con una extraña mezcla de imaginería pagana y cristiana, uno se acuerda tanto de Lucrecio como de Aristóteles.

La premiére des Dieux, où bien loin de souci
Et de l'humain travail qui nous tourmente ici,
Par toi-même contente et par toi bienheureuse,
Tu règnes immortelle en tout bien plantureuse[206].

Pero cuando Drummond de Hawthornden reescribe el himno de Ronsard en inglés y lo convierte en una pieza más refinada y coherente del platonismo cristiano, retiene este pasaje, aunque lo elabora y le agrega un nuevo rasgo, al poner la noción de autosuficiencia en conjunción con la de creación:

> Ninguna alegría, no, ni perfección llegan a Ti / De la imaginación del gran entramado de este mundo; / Antes de que el sol, la luna y las estrellas iniciaran su incansable carrera, / Antes que las nubes pintadas de púrpura estuvo la cara redonda del Cielo, / Antes que el aire tuviese nubes, antes que las nubes vertieran sus chaparrones, / Antes que el Mar abrazara a la Tierra, antes que la Tierra luciera flores, / Tú vivías feliz; el Mundo no Te surtía. / Todo en Ti mismo Tú mismo Te satisfacías[207].

La pregunta, reprobada por Agustín, a que sin embargo, daba constantemente pie tal concepción[208], fue explícitamente planteada por un platónico de finales del siglo XVII, John Norris: puesto que Dios es

> ... En sí mismo plenamente bienaventurado, [...] / [...] Es el Punto de Apoyo inmóvil de su propio centro, / ¿Por qué, entonces, si tan repleto de ventura que nunca puede saciarse, / Hubo de hacer otra cosa que

> no fuese gozar? / ¿Por qué no complacerse en su estado autosuficiente, / Vivir absolutamente por Sí mismo, tranquilo y seguro, / Un eterno y sabio Epicuro? / ¿Por qué trabajar seis días para construir / Un monumento de alabanza y de fama / A él, cuya ventura sigue siendo la misma? / ¿Qué necesita acuñar el rico y él, que es bienaventurado, crear[209]?

En este asunto, como en otros, Milton es un interesante ejemplo de espíritu acosado por ideas contrapuestas; pero en general el poeta teológico se inclinó hacia la afirmación de la arbitrariedad de la acción divina. A veces rechaza la doctrina nominalista extrema de Descartes; las esencias de las cosas y las verdades relativas a las relaciones intrínsecas entre las esencias, son lógicamente anteriores a cualquier voluntad, de modo que ni Dios puede alterarlas; así, en el *Treatise of Christian Doctrine (Tratado de la doctrina cristiana*), afirma que «una cierta necesidad interna e inmutable de actuar correctamente, con independencia de toda influencia extraña de cualquier clase, puede existir en Dios conjuntamente con la más perfecta libertad, que ambos principios de la naturaleza divina tienden a un mismo fin». Pese a esto, es evidente que Milton se sentía muy inclinado al determinismo; pues poco después afirmaba virtualmente lo contrario: no se puede admitir «que las acciones de Dios sean en sí mismas necesarias, sino sólo que él tiene una existencia necesaria, pues la misma Escritura testimonia que sus designios, y por tanto sus acciones, de cualquier clase que sean, son perfectamente libres»[210]. Y el examen de la divina autosuficiencia conduce a Milton a poner un especial énfasis en la ausencia de motivación en el ejercicio del poder creador por parte de la deidad. Dios no es inherentemente «bueno», en el sentido teológico en que la bondad consiste en conferir actualidad a la

existencia de las cosas. Su «bondad era libre de actuar o no actuar»[211]. «Por encima de toda duda», se nos dice en la *Doctrina cristiana*,

> dentro del poder de Dios era coherente con la perfección de su propia esencia no haber engendrado al Hijo, en la medida en que la generación no pertenece a la esencia de la Deidad, que permanece sin necesidad de propagarse[212];

observación que se repite en *El paraíso perdido*:

> No había necesidad de que Tú / Debieras propagarte, ya infinito, / Y absoluto entre todos los números, aunque Uno.

Lo cual implica que no parecía haber en la naturaleza de las cosas, no sólo ninguna razón para que existiera un mundo de criaturas imperfectas, sino todas las razones para que no existiese, como casi deja explícito Adán cuando expone brevemente algunos puntos teológicos a su Hacedor:

> Tú en Ti mismo eres perfecto y en Ti / No se encuentra ninguna deficiencia; [...] / Tú en Tu retiro aunque solitario, / Mejor que con nadie acompañado por Ti mismo, no buscas / el trato social[213].

Aunque pueda parecer algo extraño que Adán diga esto, dadas las circunstancias, dentro del poema resulta tener algunas motivaciones dramáticas; pues esta previa cita de Aristóteles[214] sirve al interlocutor humano de educado comienzo para recordar que él no es autosuficiente y, por tanto, necesita compañía en el Edén. Pero lo que está más claro en el pasaje es que Milton, el teólogo, vio en esta coyuntura de su narración la oportunidad para afirmar una vez más que un Dios ensimismado y estéril no sería menos divino, si acaso más, y que no hay necesidad ni de hecho ninguna razón

para la existencia de ninguna criatura. El celo de Milton por esta tesis resulta tanto más curioso cuanto que su teología, en este punto, parece inarmónica con su creencia ética y su temperamento moral[215]. Como autores recientes han señalado, no era un puritano riguroso, sino, en muchos aspectos, un típico espíritu del Renacimiento humanista, que se deleitaba en el esplendor y la diversidad del mundo sensible; y para él la excelencia del hombre no consistía en la imitación de Dios en lo que se refiere a los atributos divinos más distintivos. El hombre no alcanza su bien mediante el empeño de aproximarse o sumirse en la suficiencia divina a través de la autodisciplina ascética, el cultivo del *contemptus mundi* y la huida de esas

> Relaciones queridas y todas las ternuras / Del padre, del hijo y del hermano.

En realidad, la «propagación» era la primera de las obligaciones impuestas al hombre por la misma deidad que se presentaba a sí misma como propagadora en sólo una medida tardía, inesencial y (en comparación con sus posibilidades) flaca:

> Nuestro Hacedor ordenó la multiplicación, ¿quién ordena abstenerse / Sino nuestro Destructor, enemigo de Dios y del hombre? / [...] Mediante el número el hombre manifiesta / Su imperfección individual y engendra / A su imagen y semejanza, su imagen multiplicada, en una unidad defectuosa que requiere / El amor recíproco y la más preciada amistad[216].

Había, pues, en el pensamiento de Milton algunas tendencias internas, instructivas y significativas, características no sólo del hombre sino de la coyuntura histórica en que vivió. Pero lo que ahora nos importa es sólo uno de los elementos de este complejo de ideas mutuamente contrarrestadas.

Una generación después, Fénelon se ocupa con igual celo del mismo tema antiguo, ahora con Spinoza claramente presente como el principal representante del error a combatir. Sin duda, concede el arzobispo de Cambrai, puede decirse que es «plus parfait à un être d'être fécond que de ne l'être pas»; pero de ahí no se sigue que la divina perfección requiera «una producción real». La posesión de una facultad no precisa el que se ejerza; una extraña proposición, a la que se veía reducido Fénelon como única salida al argumento de Spinoza de que el ser omnipotente también debía ser necesariamente omniscente. Esta paradoja teológica, al parecer, se le hacía más verosímil a Fénelon gracias a la indudable verdad de que, aunque el don del lenguaje presumiblemente hacía a los seres humanos «más perfectos», su perfección no es necesariamente proporcional al uso de tal facultad: «il arrive même souvent que je sois plus parfait de me taire que de parler». No hay, pues, nada en la divina esencia que necesite la generación de todas las cosas, ni siquiera de ninguna cosa: «nada es más falso que decir que Dios estaba obligado por ese orden que es él mismo a producir todo lo que pudiera de más perfecto». Tampoco puede decirse que haya nada en las esencias finitas que pueda constituir una razón para su existencia:

> Si Dios considera las esencias de las cosas, no encuentra ahí ningún determinante de la existencia; sólo encuentra que no son imposibles para su poder. [...] De modo que es en su voluntad positiva donde él encuentra su [de las cosas] existencia; pues en cuanto a su esencia, no contiene en sí misma ninguna razón o causa de existir; por el contrario, en sí misma contiene necesariamente su inexistencia[217].

Cualquier perspectiva distinta de ésta haría a «la criatura esencial para el Creador», una parte o aspecto indispensable de su ser. El Creador crearía «eternamente y por necesidad» y, por tanto, no tendría ninguna libertad ni un dilatado y antemundano descanso; y el *ens perfectissimum* no sería un Dios por encima del mundo en su eterna y absoluta autosuficiencia, sino la suma resultante de los seres finitos entendidos como expresiones de ésta fundamental necesidad generadora[218].

Sin duda, estos razonamientos de teología apriorística resultaban artificiosos para muchos espíritus, incluso en el siglo XVII y comienzos del XVIII; pero la misma conclusión podría haberse defendido con razones más empíricas. Cabe argumentar que —tanto si había como si no una predisposición inherente a crear en la divina esencia—, en todo caso el actual ámbito y los contenidos concretos del mundo creado daban pruebas de la arbitrariedad electiva de su Autor. Samuel Clarke, por ejemplo, desarrolla con cierta amplitud la opinión de que el universo está repleto de hechos que no pueden reconciliarse con la doctrina de Spinoza, es decir, que no son «necesarios» en ese preciso sentido.

> Todas las cosas del mundo tienen el aspecto de ser llanamente lo más arbitrarias que imaginar quepa. [...] El mismo movimiento, y todas sus cantidades y direcciones, junto con las leyes de la gravitación, son absolutamente arbitrarios y probablemente podrían ser completamente distintos de como ahora son. El número y el movimiento de los cuerpos celestes no tiene ninguna clase de necesidad en la naturaleza de las cosas mismas. [...] Todavía más arbitrario resulta todo lo que hay sobre la Tierra y, llanamente, no es el producto de la necesidad, sino de la voluntad. ¿Cuál es la ab-

soluta necesidad de tal número de especies de animales y plantas[219]?

Evidentemente, en tal doctrina el principio de plenitud no encontraba sitio (aunque a veces, como en el caso del arzobispo King, ambas cosas se combinan incoherentemente). Ese principio aportaba ostensiblemente un cierto conocimiento importante y apriorístico de la constitución del mundo de los existentes, aunque también se le suponía la capacidad de confirmación empírica. Pero la teología antirracionalista que insistía en la arbitrariedad de los designios divinos tenía bastantes afinidades con el empirismo científico. Dado que cuestiones tales como el número de especies, la continuidad y discontinuidad de las diferencias entre ellas, la cantidad y distribución original de la materia, la existencia o inexistencia del vacío, son puramente arbitrarias, los hechos relativos a esas cuestiones deben verificarse mediante la experiencia o permanecerán desconocidos.

Por tanto, era natural que los poetas filosóficos que se detenían con predilección en la independencia divina y en su libertad de toda restricción, incluso racional, rechazaran el principio de plenitud y sus implicaciones. Drummond de Hawthornden, por ejemplo, se toma la molestia de declarar explícitamente que hay un infinito número de Ideas que nunca se actualizan, puesto que Dios no las escoge; en el *Hymn to the Fairest Fair (Himno a la suprema hermosura*), se describe a la Verdad delante del trono de los Cielos y sosteniendo un espejo

> Donde resplandece todo lo que fue, / Lo que es y lo que será; aquí, antes de que lo debido fuera obrado, / Tú sabías todo lo que Tu poder alumbraría con el Tiempo, / Y más, las innumerables cosas que Tú podrías hacer, / Que nunca han llegado a realizarse.

Milton también parece haberse opuesto tanto al principio de plenitud como al de razón suficiente, y no los utiliza en su teodicea, ni en el *Paraíso perdido* ni en el *Tratado de la doctrina cristiana*. La noción de una escala jerárquica de la naturaleza, por supuesto, no falta y la ley de la continuidad se expresa claramente. Todas las cosas están compuestas de

> Una primera materia común, / Recubierta con distintas formas, distintos grados / De sustancia y, en las cosas que viven, de vida; / Pero más refinadas, más ricas en espíritu y puras, / Conforme más cerca se sitúan de él o más tienden a acercársele, / Cada una en las distintas esferas que les han sido asignadas, / Operando desde el cuerpo hasta el espíritu en límites / Adecuados a cada clase[220]... Las flores y sus frutos, / El alimento del hombre, mediante la gradual escala depurados, / Ascienden a espíritus vitales, a animal, / A intelectual, otorgan tanto vida como sentido, / Imaginación y entendimiento, de los que el alma / La razón recibe[221].

Hay pasajes en que el poeta se explaya sobre la grandiosidad y variedad del mundo sensible; y en el tratado en prosa repite, sin paliativos, la fecunda máxima escolástica de que «el ser es bueno, el no-ser no es bueno»[222]. Pero la concepción general asumida le prohíbe suponer que necesariamente existan todas las formas posibles ni que tan siquiera tiendan a existir. Por el contrario, el acto original de la creación no fue tan sólo negligente sino también enormemente restrictivo. Hasta qué punto la idea de plenitud cuenta poco en el orden miltoniano de las cosas se aprecia con gran claridad en su adopción de la doctrina de Jerónimo y Orígenes —expresamente rechazada por Tomás de Aquino y Dante—,[223] según la cual la creación se limitó en un principio a las «es-

encias celestes», naturalezas espirituales y etéreas. Sólo después del desilusionante comportamiento de muchas de estas criaturas del orden más elevado posible, el Ser Supremo (cuya autosuficiencia parece haber sido olvidado aquí casi por completo), en segunda cura, reflexionó sobre la posibilidad de «reparar ese perjuicio» mediante la creación de «otro mundo», que incluía la tierra y el hombre y sus demás habitantes, en otras palabras, otorgando el ser a un cierto número de posibles de orden inferior[224].

En la siguiente generación, el principio de plenitud fue más explícitamente atacado en una enojosa estrofa de *La creación* de Blackmore (1712):

> ¿No podría haber surgido otro animal / De distinta figura y distinto tamaño? / En el ancho vientre de la posibilidad / Yacen muchas cosas que nunca serán realidad; / Y más productos de distinta clase / no crearían contradicción al entendimiento… / Estas cambiantes escenas, estas rápidas rotaciones, demuestran / Que las cosas nunca pudieron fluir por necesidad, / Sino que deben deber su precario ser al entendimiento y la elección[225].

Así pues, su principio de razón suficiente debe entenderse históricamente en conexión con estas preocupaciones de los predecesores y contemporáneos de Leibniz y con las enfrentadas doctrinas sobre la relación entre el mundo de los existentes finitos y el orden lógico de las esencias que constituye el objeto primero del intelecto divino. Antes que nada, el principio era la afirmación de una proposición fundamental, común a Spinoza y a la mayor parte de quienes en casi todos los demás aspectos estaban en total desacuerdo con ese filósofo; la proposición de que al menos hay un ser cuya esencia conlleva necesaria y directamente la existencia. En suma, pa-

ra Leibniz el argumento ontológico formaba parte de la ley de razón suficiente, lo cual estaba perfectamente admitido en el siglo XVIII. Gracias a que la ley es válida, tenemos derecho a preguntarnos, como primera cuestión de la metafísica (a diferencia de las ciencias físicas): «¿Por qué existe algo en lugar de nada? Pues la "nada" es más simple y más fácil que algo».

> Ahora bien, esta razón suficiente de la existencia del universo no se puede encontrar en la serie de las verdades contingentes... La razón suficiente que no tiene necesidad de ninguna otra razón debe estar fuera de la secuencia de las cosas contingentes y debe ser un ser necesario, pues de lo contrario no tendríamos ninguna razón suficiente donde detenernos[226].

De ahí, pues, que la «razón suficiente» no sea más que una necesidad lógica que se cree inherente a una esencia; en este específico sentido habla Leibniz de Dios como de la *ultima ratio rerum*.

Pero, además, para Leibniz el principio significa que la existencia de todas las cosas *finitas* debe estar igualmente basada de alguna manera en el orden racional de las Ideas y de sus implicaciones: en el mundo de los posibles de que, como habitualmente se decía, Dios se había provisto «antes de la creación». Aquí Leibniz sigue al unísono con Spinoza, quien, observa él, tenía toda la razón en oponerse a aquellos filósofos que «afirman que Dios es indiferente y decreta las cosas mediante un acto absoluto de voluntad»[227]. Si hubiera tan sólo un hecho en la naturaleza que tuviera su causa en un *fiat* no absolutamente determinado por fundamentos racionales, *ipso facto* el mundo se convertiría en un «golpe de ciego»[228]. Y el azar no resulta más satisfactorio para el filósofo, en cuanto categoría para describir la estructura última

de la realidad, por el hecho de darle el pío nombre de Dios. El supuesto, ejemplificado por tantos contemporáneos de Leibniz, de que el número de los existentes en general, o de los miembros de cada una de sus clases —de los átomos, de las mónadas o bien (lo que constituía la forma puramente teológica de la misma dificultad) de los elegidos—, constituía una pequeña selección de entre todos los posibles, no resulta para Leibniz menos detestable por el hecho de suponérsele un Seleccionador, si la debilidad de éste por un determinado número se presupone en sí misma gratuita, una excentricidad sin razones de la Omnipotencia.

> Si la voluntad de Dios no tiene como regla el principio de lo mejor, o bien tendería hacia el mal, que sería lo peor de todo, o bien sería de alguna manera indiferente al bien y al mal y se guiaría por el azar. Pero una voluntad que siempre se ha permitido actuar por azar difícilmente sería de más valor para el universo que el fortuito concurso de los átomos sin ninguna clase de Dios. E incluso si Dios sólo tuviera que abandonarse al azar en algunos casos y en algunos aspectos, [...] sería imperfecto, como lo sería el objeto de su elección; no merecería la absoluta confianza; actuaría sin razones en aquellos casos y el gobierno del universo sería como ciertos juegos, mitad azaroso y mitad racional[229].

En todo esto Leibniz continuaba la tradición del racionalismo platónico en teología, cuyos mejores representantes en el medio siglo anterior habían sido los platónicos de Cambridge, a cuyas doctrinas tanto se asemeja la suya. Henry More, por ejemplo, había escrito en 1647:

Si Dios hace todas las cosas simplemente a su gusto, / Porque quiere y no porque es bueno, / De modo que sus acciones no tendrían un criterio establecido / ¿Es posible enten-

der / lo que pretende? [...] / Ni el bienestar ni la subsistencia / De nuestras pobres almas cuando de aquí parten, / Pueden en absoluto estar seguros, si libertad / Damos a tan raros pensamientos, que así pervierten / Las leyes de Dios y a toda prisa afirman / Que la voluntad manda en Dios, pero Dios no manda en la voluntad de Dios[230].

Para Leibniz, como para sus precursores platónicos, es absolutamente incomprensible que haya quien entienda que la capacidad de actuar sin una razón determinada reporta un engrandecimiento a la dignidad tanto de Dios como del hombre; «es una paradoja representar como perfección la cosa menos razonable que hay en el mundo, cuya ventaja consistiría en tener privilegio frente a la razón». Ese carácter que Clarke y King han adscrito a la Causa Primera quizá podría atribuirla un poeta a «algún imaginario Don Juan» o, cabe imaginar, cualquier «*homme romanesque* podría adoptar esa apariencia e incluso convencerse a sí mismo de que habitualmente la posee; pero nunca se encontrará en la naturaleza ninguna elección a la que no se llegue por una previa representación del bien y el mal, por inclinaciones o por razones»[231]. La libertad de la indiferencia, en suma, «es imposible, pero de existir tal cosa, sería perjudicial».

Si abandonamos por un momento la cuestión del significado, para Leibniz, de este aspecto del principio de razón suficiente, y consideramos las razones de su fe en el principio, éstas parecen ser, como en el pasaje citado en último lugar, principalmente dos. En parte, lo presenta como una especie de proposición axiomática de la psicología: así como todos los acontecimientos materiales tienen causas suficientes, todas las elecciones conscientes deben tener razones que las motiven; y estas razones deben radicar en los valores manifiestos de los objetos elegidos. Esta proposición, pues, es pa-

ra Leibniz una «verdad eterna»; «la capacidad de determinarse sin ninguna causa, o sin ninguna fuente de determinación, implica contradicción. [...] Es metafísicamente necesario que deba existir tal causa»[232]. Pero, en el fondo, Leibniz lo mismo que More adopta el principio, es evidente, por razones que pueden llamarse, en un sentido muy ambiguo del término, pragmáticas. La concepción del mundo en que vivimos que se deduciría del rechazo del principio era intolerable para un espíritu como el suyo. Significaría colocar el Capricho en el trono del universo, bajo cualquier título, por venerable que fuese. Implicaría que la Naturaleza, al no tener en sí razones determinantes, se mofaría y asombraría a la razón que hay en el hombre. Un mundo donde los acontecimientos azarosos ocuparan tal posición no tendría estabilidad ni integridad; todo (excepto tal vez lo autocontradictorio) podría existir y todo podría suceder, y nada sería de por sí más probable que cualquier otra cosa. Tal hipótesis no era de las que podía sostener Leibniz mientras hubiese otra alternativa; y el principio de razón suficiente le hubiera parecido, sin la menor duda, un postulado prácticamente indispensable de no haber creído que era una verdad lógicamente necesaria[233].

Debe señalarse de pasada que la proposición de que Dios no puede hacer nada sin una razón tiene una consecuencia bastante embarazosa. Esta dificultad la utilizó eficazmente Samuel Clarke en su controversia con Leibniz. El famoso asno de Buridán al ser, por hipótesis, un asno perfectamente racional, fue incapaz de elegir entre dos balas de heno, igual de grandes e igual de apetitosas, situadas a igual distancia de su hocico; al no tener razón suficiente para preferir la una a la otra, el sagaz animal pereció de hambre en medio de la abundancia. Clarke señaló, en sustancia, que Leibniz atribuía

a su Hacedor precisamente tal irracional exceso de racionalidad. Es presumible, opinaba Clarke, que incluso la omnipotencia se enfrente a situaciones en las que es deseable elegir una u otra de las alternativas, aunque no haya razón por la que elegir una mejor que la otra. En estas situaciones, pues, una deidad como la que Leibniz había asentado nunca sería capaz de hacer nada. Leibniz no podía negar que, si existen tales situaciones, de sus premisas se deducía esa consecuencia.

> Es algo distinto situar tres cuerpos, iguales y perfectamente semejantes, en un orden cualquiera que sea; y consiguientemente *nunca serían situados en ningún orden* por Él que no hace nada sin sabiduría.

Pero Leibniz añade que no puede haber, en ningún mundo posible, tal perfecto equilibrio de valores entre dos alternativas[234]. Esta afirmación resultaba a todas luces difícil de demostrar y, a primera vista, bastante improbable. Leibniz se metió en esta complicación debido a su visión excesivamente simple y casi mecánica de la volición, que, como ya hemos señalado, era para él uno de los sentidos que tenía el principio de razón suficiente. Cuando no había una preponderancia de valor en uno de los objetos contemplados, en comparación con el otro, un agente inteligente resultaría tan incapaz de moverse como un trozo de materia en equilibrio de fuerzas. Pero no era ésta la esencia significativa del principio. Leibniz podría haber sacado ventaja de limitar la proposición a que, cuando *existe* una diferencia real entre los posibles, el que por su propia naturaleza tiene una mayor razón de existir debe ser necesariamente creado por Dios.

Hasta aquí el argumento de Leibniz parece ponerlo del lado de Spinoza y en contra de los críticos de este filósofo. El ser primero existe por una necesidad lógica; también es ne-

cesario que todas las cosas derivadas de él tengan «razones» para existir radicadas en la naturaleza de él y en la de las cosas; y esto puede entenderse como que todas las cosas se deducen *ex necessitate divinae naturae*, y que el universo existente es un sistema como el que Spinoza había propuesto: lógicamente inevitable hasta en el menor detalle, de modo que ninguna alternativa podría ni tan siquiera haber sido concebida por un intelecto infinito. Sin embargo, Leibniz cree haber encontrado una vía de escape a esta consecuencia. Deseoso por temperamento, como tantos filósofos, de nadar y guardar la ropa, ideó que su postura se diferenciaba tan efectivamente del determinismo cósmico de Spinoza como de la teoría —fuese en forma teológica, naturalista o epicúrea— de un mundo azaroso; y lo original y distintivo de su formulación del principio de razón suficiente le parecía consistir, precisamente, en la mención de una tercera concepción opuesta a ambos extremos.

La pretendida diferencia entre su postura y la de Spinoza se basa en dos puntos: a) en Spinoza, la divina razón no da opción a la divina voluntad y, de hecho, no se hacía distinción entre ambas. Tal opinión le parece a Leibniz objetable, en parte por razones similares a las indicadas en los pasajes ya citados de otros autores. También él, al menos a veces, desea un Dios del que pueda decirse que posee voluntad y no un mero intelecto compuesto de una infinidad de esencias automáticamente autorrealizadas; y también para él la metafísica de Spinoza excluye la posibilidad de toda filosofía moral. Pero también tenía una razón especial para rechazar este aspecto de Spinoza; una razón que al mismo tiempo, tal como él pensaba, indicaba la solución a la dificultad. Spinoza no había conseguido ver, observa Leibniz, que la existencia debe estar limitada no sólo a lo posible, en el sentido de la

lógica, sino también a lo composible; es decir, que todo mundo real debe estar compuesto de entidades que, además de ser consistentes en sí mismas, sean asimismo mutuamente compatibles. Y aunque en el mundo de las esencias, todas las «naturalezas» simples y positivas encuentran un lugar sin entrar en conflicto, cuando se trata del mundo de los existentes concretos no todas las combinaciones son posibles. Por tanto, las esencias, concebidas como materiales para ser traducidas a la existencia, aparecen formando conjuntos, cada uno de los cuales excluye algunas esencias, pero incluye todo lo que compone un grupo composible. Teniendo esto en cuenta, argumenta Leibniz, resulta evidente que no sólo puede haber selección sino que ha debido seleccionarse uno de esos conjuntos y, por tanto, excluirse a todo lo que no formara parte de él, antes de que pudiera surgir ningún mundo de existentes concretos; en términos teológicos, que la divina Razón, antes de la creación, se enfrentaba con una multitud —de hecho, según nos dice Leibniz, un número infinito— de modelos de mundos, cada uno de los cuales, pero sólo uno, podía ser creado. El acto electivo, pues, se ve como una implicación lógicamente necesaria de la misma idea de que existe un mundo. De ahí parece deducirse que el principio de plenitud no tenía para Leibniz el mismo sentido absoluto que para Spinoza: «la cuestión *utrum detur vacuum formarum*, es decir, si hay especies que son posibles, pero sin embargo, no existen», debe responderse afirmativamente (dentro de la extensa matización que a continuación señalaremos); «necesariamente hay especies que nunca han existido y nunca existirán, puesto que no son compatibles con la serie de criaturas elegida por Dios»[235].

Leibniz se sintió muy orgulloso de haber descubierto esta noción de composibilidad, que no tiene ninguna significa-

ción concreta hasta que sepamos cuál sería el criterio de composibilidad; y sobre éste Leibniz tenía poco que decir y ese poco no tiene un sentido claro. Una vez, por lo menos, admite que no puede hacerse ninguna exposición de tal criterio:

> Todavía no saben los hombres de dónde surge la incomposibilidad de las distintas cosas ni cómo ocurre que las distintas esencias se oponen entre sí, puesto que todos los términos puramente positivos parecen ser compatibles *inter se*[236].

No obstante, en otros lugares se pueden descubrir algunas instituciones explícitas; y si bien no por completo concluyentes, existen algunas justificaciones textuales de la sugerencia de Russell de que el criterio de composibilidad de Leibniz radica en la supuesta necesidad de que todo mundo posible esté sometido a leyes uniformes. Por ejemplo, si un mundo debe contener movimiento, entonces deberá tener también leyes invariables del movimiento. En algún mundo posible, la ley de la gravitación universal será una de esas leyes; y para ese mundo, aunque no para todos los demás mundos posibles, cualquier ordenación o movimiento de la materia que no esté de acuerdo con la fórmula newtoniana sería incomposible. Así, en frase de Russell, «lo que se llama el "reino de la ley" es metafísicamente necesario en la filosofía de Leibniz»[237]. Sin embargo, si es éste el destino de Leibniz, él nunca lo afirma inequívocamente ni presenta ninguna detallada ejemplificación ni aplicación. No obstante, lo que parece claro es que la composibilidad no difiere en principio de la posibilidad, en el tradicional sentido filosófico del último término; se trata meramente de un caso especial de posibilidad. Ninguna de las verdades relativas a la composibilidad es contingente, sino que todas son inherentes a la na-

turaleza lógica de las esencias en cuestión. En resumen, tanto la composición de cada mundo como la limitación de la posibilidad de actualizar alguno de ellos se cuentan entre las necesidades que subsisten eternamente en el reino de las Ideas, con anterioridad a la elección de uno concreto de los mundos para otorgarle el privilegio de la existencia.

b) Consiguientemente, la introducción por parte de Leibniz de la nación de composibilidad *no* diferencia de por sí de manera esencial, como a veces se ha supuesto, su principio de razón suficiente de la necesidad universal de Spinoza. Era tan sólo un refinamiento o elaboración de la conocida noción de «posibilidad», que Spinoza hubiera podido aceptar sin contradecirse[238]. El problema original permanecía, a saber, si hay algo, y si lo hay qué es, que hace necesaria la elección del mundo realmente existente entre los distintos mundos posibles. Pero aquí Leibniz propone una nueva distinción mediante la cual cree escapar definitivamente a la implacable acusación de espinocismo. Al mantener que la divina voluntad debe estar necesariamente determinada por la razón más idónea y, por tanto, debe elegir infaliblemente el mejor de los muchos mundos posibles, no está, explica él, afirmando la «brutal necesidad metafísica» de Spinoza sino una «necesidad moral». Pues lo contrario, es decir, la elección de otro de los mundos, no sería imposible en sentido metafísico: no conllevaría contradicción. La voluntad, según el principio de razón suficiente, está «siempre más *inclinada* a la alternativa que toma, pero no tiene que tomarla por necesidad. Lo cierto es que la tomará sin que le sea necesario tomarla». De este modo, se supone que queda en el universo un residuo de contingencia y de ahí que se encuentre un espacio para la libertad de la voluntad de la Causa Primera[239].

La distinción que Leibniz se propone establecer carece manifiestamente de sustancia lógica; el hecho es tan obvio que resulta imposible creer que un pensador con sus facultades pudiera no darse la menor cuenta. Sin abandonar todo lo que tiene de más esencial el principio de razón suficiente, no le era posible admitir que la razón suficiente «inclina» la voluntad sin necesidad de elección, y menos todavía en el caso de una voluntad que se considera iluminada por una inteligencia infinita. La elección de cualquier mundo distinto del mejor sería, de acuerdo con las proposiciones que Leibniz asienta frecuente y claramente, tan incoherente con la esencia de la deidad como su inexistencia; como Leibniz admite, incluso en uno de los pasajes en que está tratando de convencer al lector de que el universo contiene un auténtico margen de contingencia, «chez le sage nécessaire et dû sont des choses équivalentes»[240]. «El autor del mundo es libre» sólo en el sentido de que es perfectamente coherente con el «hacer todas las cosas de una manera determinada». Cuando Leibniz dice que, según sus principios, lo contrario a la actual elección no implicaría autocontradicción, confunde dos cosas. El mero *concepto* de la existencia de cualquiera de los mundos inferiores e inexistentes, por hipótesis, está libre de contradicción si se toma en sí mismo, prescindiendo del principio de razón suficiente; pero es absolutamente imposible que hubiera sido *seleccionado* para la existencia, puesto que eso contradeciría tanto la perfección de Dios como la misma noción de elección voluntaria, de la que es expresión el principio de razón suficiente.

Tampoco, por supuesto, pudo mantener coherentemente Leibniz que, aunque la divina voluntad tuviera necesidad de elegir el mejor de los mundos posibles, la condición de ser el mejor de ese mundo le fuera conferida por alguna preferen-

cia espontánea, por algún acto de libre valoración, por parte de quien lo eligió. A ninguna doctrina se oponía más agriamente Leibniz. Para él, el valor era puramente objetivo y la valoración un proceso estrictamente lógico. El bien justificador de la existencia que podría atribuirse a toda esencia o colección de esencias es una de sus propiedades inherentes, conocidas de hecho por la divina razón, pero pertenecientes al reino de la necesidad esencial o metafísica que es anterior a la voluntad y que la regula. El valor de un objeto está implícito en su Idea, exactamente del mismo modo en que la divisibilidad por otro número entero, sin resto, está implícita en la Idea de determinados números enteros[241]. Entonces, si Dios se hubiera pronunciado por cualquier otro mundo mejor, se hubiese contradicho a sí mismo tan de plano como si hubiera firmado que cuatro no es múltiplo de dos; en otras palabras, ambas cosas le son por igual imposibles, y por tanto la existencia de cualquier otra ordenación de las cosas, distinta de la que realmente existe, era imposible desde toda la eternidad.

El absoluto determinismo lógico es, pues, tan característico de la metafísica de Leibniz como de la de Spinoza, aunque sus razones sean algo más complicadas en el primer caso y aunque Leibniz carezca del candor y el coraje para manifestar el resultado evidente, y casi obvio, de sus razonamientos en sus escritos más populares, sin oscurecerlo mediante una fraseología confusa mal que edificante, sobre todo mediante distinciones verbales, absolutamente sin sentido a la luz de sus otras doctrinas, entre las razones de «necesariedad» e «inclinación infalible». El verdadero significado, en su sistema, del principio de razón suficiente se resuelve, pues, en la proposición de que la existencia de todo lo que existe, y también de sus atributos, comportamientos y relaciones, está de-

terminada por una verdad necesaria o bien por un sistema de tales verdades. La razonabilidad del universo que afirma la fórmula, lo mismo que en el caso de Spinoza, es del mismo tipo que la razonabilidad del sistema geométrico, según los sistemas geométricos eran concebidos por la lógica del siglo XVII. Esto difícilmente puede decirse de forma más clara y enfática que como lo dice el propio Leibniz en uno de sus escritos breves más importantes, Sobre el origen primero de las cosas (*De rerum orginatione radicali*, 1697).

> En realidad, nosotros encontramos que todas las cosas del mundo tienen lugar (*fieri*) de acuerdo con las leyes de las verdades eternas, no sólo geométricas sino también metafísicas, es decir, no sólo de acuerdo con las necesidades materiales sino también con las formales; y esto es cierto no sólo en términos generales, con respecto a la razón, ya explicada, de por qué el mundo existe en lugar de no existir y por qué existe de este modo en lugar de ser de otro; sino que incluso cuando descendemos a los detalles, vemos que las leyes metafísicas se cumplen de manera maravillosa en el entero universo. [...] Así pues, tenemos la última razón de la realidad, tanto de las esencias como de las existencias, en un ser que es necesariamente mayor que el mundo mismo, y superior y anterior a él[242].

El mismo determinismo cósmico se pone de manifiesto en una tesis lógica de Leibniz, de lo más claramente expuesta en determinados escritos no publicados hasta hace menos de cincuenta años. Esta tesis consiste en que todas las verdades contingentes son, en último término, reducibles a verdades *a priori* o necesarias. Nosotros, sin duda, debido a las limitaciones de nuestro entendimiento humano, no podemos en muchos casos llevar a cabo esta reducción; la distinción entre lo

necesario y lo contingente expresa una diferencia genuina y constante entre las maneras en que determinadas verdades concretas se presentan a nuestro entendimiento. Un juicio que para nosotros se presenta como contingente puede demostrarse en sí mismo necesario —es decir, ser la simple expresión del significado esencial o «naturaleza» de las nociones que contiene— con sólo un análisis de aquellas nociones que actuarían *in infinitum* y que, en consecuencia, exceden las posibilidades de un entendimiento finito. Pero aunque seamos incapaces de alcanzar la comprensión intuitiva de la necesidad, en el caso concreto, no obstante podemos estar seguros de que la necesidad existe y que la conoce el entendimiento de Dios, que ve todas las naturalezas y sus relaciones de punta a punta según una intuición única y perfecta o *scientia visionis*. Así pues, a menos que en último término sea reducible a una necesidad, según Leibniz, ninguna proposición puede ser verdad; pues la verdad de una proposición sólo puede significar «la inherencia de su predicado en su sujeto», directa o indirectamente, de modo que el sujeto no podría ser el mismo sin ese predicado[243]. En otras palabras, ningún juicio es cierto a menos que lo contrario sea —para una inteligencia lo bastante analítica y lo suficientemente comprensiva— una contradicción. Y la equivalencia de esta proposición con el principio de razón suficiente se establece explícitamente: la *vérité primitive que rien n'est sans raison* se dice que es sinónima con la proposición de que «toda verdad tiene una prueba *a priori* derivada de la noción de sus términos, aunque no siempre esté a nuestro alcance llevar hasta el final este análisis»[244]. No sólo por sus claras implicaciones, pues, sino por algunas de sus definiciones formales, el principio de razón suficiente equivale en

Leibniz a la doctrina de Spinoza de la necesidad eterna y cuasigeométrica de todas las cosas[245].

El hecho de que Leibniz no consiguiera establecer ninguna diferencia esencial entre su «razón suficiente» y la «necesidad» de Spinoza de ninguna manera pasó desapercibido en el siglo XVII. Fue extensamente señalado, con argumentos perfectamente conseguidos, por el teólogo de Halle Joachim Lange en su *Modesta disquisitio* de 1723 y en otros numerosos escritos contra la filosofía de Wolff, el sistematizador y popularizador de las doctrinas de Leibniz. Tanto Wolff como Leibniz, observa Lange, «derivan la creación de la naturaleza de Dios como la luz se deriva del sol, y la hacen estrictamente esencial para él y una parte de su naturaleza o necesidad». La única manera en que, según los principios de Leibniz, algo podía ser, sin contradicción, distinto de como es, sería en tanto en cuanto que una posibilidad en algún otro mundo que no existe; en el mundo real, que también es, por hipótesis, el único mundo que puede concebirse que Dios pudiera querer, todo está determinado por la misma «necesidad fatal» que en el sistema del filósofo judío[246]. Una observación similar —que, en este caso, quizás no implica verdadera desaprobación— encontró más tarde un sitio en las menos ortodoxas páginas de la *Encyclopédie*. Esta obra documenta la inmensa reputación de que gozaba Leibniz a mediados del siglo; subraya que «él sólo reporta tanto honor a Alemania como Platón, Aristóteles y Arquímedes juntos dieron a Grecia»[247]. Pero pregunta:

> *¿Cómo* pueden *Messieurs* Leibniz y Wolf conciliar su principio de razón suficiente con la contingencia del universo? La contingencia implica un imparcial equilibrio de las posibilidades. Pero ¿qué hay más opuesto a tal equilibrio que el principio de razón suficiente? Es,

> pues, necesario decir que el mundo existe, no contiguamente, sino en virtud de una razón suficiente; y esto nos conduciría al borde del espinocismo. Con toda seguridad, estos filósofos tratan de escapar de ahí; [...] pero sigue siendo cierto que la razón suficiente no deja intacta la contingencia. Cuantas más razones tiene un plan que exigen su existencia, menos planes alternativos son posibles; es decir, menos pueden reclamar la existencia. [...] Dios es la fuente de todas las mónadas creadas, que han emanado de él en incesantes fulguraciones. [...] Las cosas no pueden ser distintas de como son[248].

El pasaje muestra con toda claridad que una de las aportaciones, y quizás la principal, de la insistencia de Leibniz sobre el principio de razón suficiente —normalmente considerado en el siglo XVIII uno de los grandes logros de su filosofía — consistía en fomentar la doctrina de la necesidad universal y disminuir el temor a ese espectro que tanto había horrorizado incluso al propio Leibniz: la metafísica de Spinoza.

Pero tal vez pueda opinarse que, aun cuando la necesidad lógica sea tan absoluta y omnipresente en el universo de Leibniz como en el de Spinoza, todavía hay una diferencia esencial entre ambos, en que para Leibniz lo que es necesario es la realización del valor; en otras palabras, que el principio de razón suficiente, aunque afirma que sólo es concebible que exista un mundo, añade que debe ser el mejor de los concebibles, adición que no se encuentra en Spinoza. No obstante, si observamos que Leibniz considera que el «bien» es como el fundamento de la existencia de todas las cosas concretas, o del conjunto del mundo real, vemos que incluso esta diferencia es al mismo tiempo menor y distinta de lo que a primera vista puede parecer. Al mismo tiempo veremos el principio

de razón suficiente en el momento de convertirse explícitamente en el principio de plenitud. Sólo puede haber, dice Leibniz, muchas veces bastante a las claras, una última razón de que exista algo, a saber, que su esencia exige la existencia, e inevitablemente la alcanzará a no ser que quede interferida por una exigencia similar por parte de otra esencia; y la superioridad del mundo real sobre todos los demás mundos concebibles en abstracto consiste en el hecho de que, en éste, la tendencia de las esencias a existir se ha realizado en una mayor medida que en cualquier otro. Una *exigentia existentiae*[249] es inherente a toda esencia; *nisi in ipsa essentiae natura quaedam ad existendum inclinatio esset, nihil existeret*. Un mero «posible» es algo frustrado, incompleto; y por tanto «todo lo posible se caracteriza por una tensión (*conatus*) hacia la existencia», y «puede decirse que está destinado a existir, contando con que, se entiende, se fundamente en un ser necesario realmente existente». Cierto que, como hemos visto, no todos los posibles *alcanzan* la existencia, puesto que los requisitos de la composibilidad excluyen a algunos. Pero, con esta restricción, Leibniz se acerca mucho a aplicar a cada esencia el principio del argumento ontológico. Se acerca incluso más que Spinoza. El principal (aunque no el único) argumento de Spinoza, debe recordarse, rezaba así: dada la Idea de un ser *directamente* necesario como *point d'appui*, la existencia de los seres correspondiente a todas las demás Ideas (dentro de los límites de lo posible) es igualmente necesaria[250]. Con Leibniz, el *point d'appui* parece superfluo. Si bien habitualmente tiene cuidado de hablar de los otros existentes como lógicamente dependientes de la existencia de Dios, su énfasis en la inherencia de la *propensio ad existendum* de cada esencia por separado aparece con frecuencia tan falto de matizaciones que resulta difícil ver en

qué consiste la dependencia. La necesidad con que existe Dios parecería ser un mero ejemplo —aunque un ejemplo extremo— de este atributo genérico de las esencias. La certeza de la realización de la propensión, en el caso de la divina esencia, se debe quizás únicamente a estar exenta de los requisitos de la composibilidad; es una esencia *hors concours*, por así decirlo, y no necesita luchar por un puesto en el mundo real[251]. El resultado de esta lucha, en el caso de las demás esencias, parece estar completamente determinado por sus propiedades y no por los atributos de Dios. Leibniz no duda en representar la emergencia del mundo real en medio de los mundos posibles como el resultado de un proceso cuasimecánico en el que el mundo que alberga el mayor potencial de ser inevitablemente se abre paso a la actualidad[252]:

> Del conflicto en que todos los posibles demandan existencia, se sigue inmediatamente esto, que existe la serie de cosas mediante la cual tantas de ellas es posible que existan; en otras palabras, la máxima serie de los posibles. [...] Y lo mismo que vemos cómo los líquidos espontáneamente y por su propia naturaleza se congregan en gotas esféricas, así en la naturaleza del universo existe la serie que tiene mayor capacidad (*maxime capax*[253]).

Leibniz oscila, es cierto, entre dos posibles formas de entender la noción de «máxima capacidad». Necesariamente admite una gradación entre las esencias, cuya expresión sería la escala gradual de las mónadas, con Dios en la cumbre de la escala. Y no pocas veces parece dar a entender que, debido a sus distintos «grados de perfección», algunas esencias pueden tener mayor derecho, o una tendencia más fuerte, a la existencia que otras. De ahí que la completud del mundo actual sea más bien intensiva que extensiva; se mediría por

la calidad o grado de excelencia de sus componentes, y no simplemente por su número. El siguiente pasaje ejemplifica esta forma de interpretar la noción:

> La razón suficiente para la elección de Dios sólo puede encontrarse en la conveniencia (*convenance*) o en los grados de perfección que poseen los diversos mundos, puesto que cada una de las cosas posibles tiene el derecho de aspirar a la existencia en proporción a la cantidad de perfección que contiene en germen[254].

Pero aunque, indudablemente, Leibniz tiende con frecuencia a este tipo de fraseología en los escritos de vulgarización que mejor conocían los lectores del siglo XVIII, la concepción que sugiere no le era lógicamente viable y de hecho no la lleva adelante en su descripción de la real constitución del mundo. Si se supone que la esencia hombre «contenía en germen» muchas veces la «cantidad de perfección» correspondiente a la esencia cocodrilo, y si además se supone (como hace Leibniz) que las reglas de la composibilidad prohíben que dos cuerpos ocupen el mismo lugar en el espacio, entonces parecería, según el último pasaje citado, que un mundo que sólo contuviera hombres, y ningún cocodrilo, sería mejor que un mundo que contuviera ambas cosas, puesto que es evidente que los cocodrilos requieren materia y ocupan un espacio que podría ponerse al servicio de los seres humanos. Pero ésta es exactamente la conclusión que no saca Leibniz. Como autor de una teodicea, le corresponde justificar a los cocodrilos; debe demostrar que el principio de razón suficiente exige —una vez más, dentro de los límites de la composibilidad— que estas criaturas y todos los demás eslabones posibles de la Cadena del Ser, hasta el grado más ínfimo, deban realmente existir. Así pues, lo que podría llamar-

se su teoría sobre la cuestión consiste en la igualdad de derechos de las esencias para reclamar la existencia. «Decir que unas esencias propenden a existir y otras no es decir algo carente de razón, puesto que la existencia parece estar universalmente relacionada de la misma manera con todas las esencias»[255]. Y la superioridad del mundo real consiste en el *número* de distintas esencias —en otras palabras, en la variedad de tipos— que en él se realizan, no en el rango metafísico o excelencia cualitativa. «La perfección debe situarse en la forma, es decir, como muestra el contexto, en la *cantidad* de formas o variedad; de donde se deduce que la materia no es en todas partes uniforme, sino que se diversifica adoptando distintas formas; de lo contrario, no se realizaría tanta diversidad como fuese posible. [...] Asimismo se deduce que prevalecerá la serie gracias a la cual surjan mayores posibilidades de pensar las cosas como distintas (*distincta cogitabilitas*»[256]. «El universo actual es la masa de posibles *qui forment le plus riche composé*»[257]. «Debemos decir», escribe Leibniz a Malebranche, «que Dios hace el mayor número de cosas que puede»; y precisamente por esta razón las leyes de la naturaleza son todo lo sencillas posible; mediante tales leyes Dios pudo «encontrar lugar para tantas cosas como es posible poner juntas. Si Dios hubiera utilizado otras leyes, sería como si alguien construyera un edificio de piedras redondas, que dejarían más espacio sin ocupar del que llenarían»[258]. De modo que incluso el supuesto científico de que la hipótesis explicativa más sencilla es siempre la preferible le parecía a Leibniz —aunque la conexión resulte complicada de seguir— un corolario del principio de plenitud.

El «bien», pues, por el cual y en razón del cual existen las cosas es simplemente la misma existencia, la actualización de la esencia; y el mundo que tenía necesidad de existir se-

gún la naturaleza eterna de las cosas, era el mundo en que «la cantidad de existencia es tan grande como es posible»[259]. De manera que la diferencia entre la afirmación nominal de Leibniz y la negación de Spinoza de las causas finales tiende a desvanecerse. Por supuesto, hay muchos pasajes en Leibniz que se extienden a la manera convencional sobre las pruebas de la planeación de la naturaleza, la «adecuación» de todo con todo lo demás, y en especial con los beneficios del hombre[260]. Pero su concepción fundamental, expuesta en los resúmenes más metódicos y globales de su doctrina, era que cada cosa existe en primer lugar, no en nombre de las otras cosas, no como instrumento para un bien ulterior, sino debido a que su esencia, como toda esencia, tiene un derecho propio y no derivado de nada a existir. Y puesto que esto se realiza (en la medida de lo posible) por una necesidad lógica, y puesto que su realización sólo difiere, de la que Spinoza ha presentado como resultante *ex necessitate divinae naturae*, en la limitación inherente a la norma de composibilidad, el resultado metafísico de los dos argumentos sigue siendo esencialmente el mismo.

Sin embargo, las diferencias entre la forma de Leibniz y la de Spinoza de plantear, en sustancia lógica, la misma metafísica fundamental tuvo importancia histórica. Donde Spinoza había afirmado (ostensiblemente) que la realización del principio de plenitud, al ser necesaria, no podía calificarse propiamente de buena ni mala, Leibniz dijo que, si bien necesaria, es también el supremo bien; por lo que otorgó a ese principio (sin matizaciones) la categoría de doctrina sobre el valor al mismo tiempo que (con una restricción) la de doctrina sobre la constitución de la realidad. Spinoza, como hemos visto, parece más interesado por la idea de la necesidad del universo que por la idea de la plenitud. Leibniz estaba genui-

namente interesado por ambos aspectos de esta dialéctica; pero también estaba algo temeroso del determinismo cósmico a que le conducía, mientras que la noción de «completud» cósmica le reportaba una viva satisfacción emocional e imaginativa que procuró transmitir a sus lectores.

Las restricciones que recaen sobre el principio de plenitud cuando se entiende como una generalización de la realidad demostraron no tener grandes consecuencias en la congruente aplicación de la metafísica de Leibniz a las cuestiones radicadas dentro de la esfera de las ciencias naturales. Aunque él había afirmado la realidad del *vacuum formarum*, es decir, la no existencia de algunos posibles, era un vacío que se situaba completamente fuera de la concreta serie de las formas que determina el mundo que realmente existe. Dentro de este mundo, no se pueden admitir lagunas de ninguna clase; Leibniz tenía *horror vacui* que estaba seguro de que lo compartía la naturaleza. En su estructura interna, el universo es un *plenum*, y la ley de la continuidad, el supuesto de que «la naturaleza no da saltos», puede aplicarse con absoluta confianza a todas las ciencias, desde la geometría hasta la biología y la psicología. «Si se niega, el mundo contendría *hiatus*, que derribarían el principio de razón suficiente y nos obligarían a recurrir a los milagros o a la pura casualidad para explicar los fenómenos». Lo que significa, desde luego, que, puesto que todos los tipos generales de entidades que realmente se encuentran en el mundo deben obviamente ser posibles y composibles, y puesto que (como Leibniz asume algo acríticamente) todas las especies de esos tipos deben ser igualmente posibles, por eso, la ausencia (en la realidad) de alguna de esas especies supondría una exclusión arbitraria, lo que viene a querer decir fortuita, de un posible

de la existencia; y que esto es inconcebible para Leibniz no precisa de mayor explicación[261].

El principio de plenitud, y el de continuidad en cuanto forma especial del mismo, lo pusieron en ciertas situaciones embarazosas cuando hubo de tratar las dos cuestiones de la existencia de la materia y de la posibilidad del vacío físico; esta última, un problema todavía muy discutido por los físicos durante su vida. En algunos pasajes se aproxima a deducir de estos principios, al igual que había hecho el arzobispo King, una demostración del realismo material[262]. Dios *debe* haber creado materia real, puesto que de no haberlo hecho así, sólo habría habido una posibilidad irrealizada de existencia, pero también una falta de coherencia en las cosas: «si sólo hubiera espíritus, carecerían de la necesaria conexión (*liaison*) entre sí, a falta del orden del tiempo y del espacio». Este orden «exige materia y movimiento y las leyes del movimiento». Y si tiene que existir al menos algo de materia, entonces debe ser continua; no puede haber espacios vacíos donde pudiera haber materia y no la haya. Por tanto, atacó con vehemencia a los físicos partidarios del vacío. Pero, por otra parte, encontró razones, que no es necesario que nosotros expongamos aquí[263], para llegar a la conclusión de que el espacio es simplemente el «orden de las coexistencias», una forma en la que las entidades, que en realidad no son extensas, se manifiestan de modo sensible una a otras; y con esto, el mundo material, tal y como ordinariamente lo concibe el realismo físico, se iba por la borda, y los cuerpos materiales quedaban reducidos al equívoco estatus que ya antes hemos mencionado. En resumen, el principio de plenitud entra en conflicto con ciertos motivos dialécticos distintos que desempeñan un papel importante en el pensamiento de Leibniz y, en este punto, lleva la peor parte[264]. Cuando, desde

esta misma perspectiva, continúa criticando a quienes creen en el vacío, no lo hace en nombre de que crean que el espacio vacío existe en algún lugar concreto, sino en nombre de que sostienen que el espacio vacío existe[265]. Al mismo tiempo, con respecto a la realidad cuya manifestación es la materia, la negación de la posibilidad de ninguna clase de vacío se aguanta literalmente bien; la naturaleza rebosa en todas partes vida, toda la cual va acompañada de alguna clase de sensibilidad. «No hay», escribe Leibniz en la *Monadología*, «nada que quede en barbecho, nada estéril, nada muerto en el universo»; y de nuevo en otro lugar: «Si hubiese un vacío, es evidente que habría lugares estériles y sin cultivar en los que, no obstante, sin perjuicio para cualquiera de las demás cosas, se podría haber producido alguna cosa. Pero no es coherente con la sabiduría que tales lugares deban quedar abandonados»[266]. «Cada partícula del universo contiene un mundo compuesto de una infinidad de criaturas»[267].

Pero, como iba implícito en el argumento metafísico que ya hemos esbozado, de lo que la Naturaleza está insaciablemente ávida no es de la mera cantidad ni del número; lo que busca esencialmente es la maximización de la diversidad, la multiplicación de las especies y de las subespecies y de los distintos individuos hasta el límite de las posibilidades lógicas. «Exactamente igual como no hay vacío en las variedades del mundo corporal, así tampoco hay menos variedad entre las criaturas inteligentes»[268]. Algunas de las notables consecuencias que se deducen de este aspecto del principio de plenitud a lo largo del siglo XVIII las examinaremos en posteriores conferencias.

VI

LA CADENA DEL SER EN EL PENSAMIENTO DEL SIGLO XVIII Y EL LUGAR Y EL PAPEL DEL HOMBRE EN LA NATURALEZA

Fue en el siglo XVIII cuando alcanzó su mayor difusión y aceptación la concepción del universo en forma de Cadena del Ser y los principios que subyacen a esta concepción, de plenitud, de continuidad y de gradación. A primera vista lo dicho puede parecer un poco extraño. Que un grupo de ideas cuya génesis se debía a Platón y Aristóteles y su sistematización a los neoplatónicos debiera tener un fruto tan retardado bien puede resultar sorprendente, sobre todo teniendo en cuenta lo mucho que había en las modas intelectuales de (aproximadamente) los tres primeros cuartos del siglo que parecía hostil a estos supuestos. Desde luego, la autoridad de Aristóteles hacía tiempo que había desaparecido. El escolasticismo y sus métodos solían ser despreciados y ridiculizados por quienes se vanagloriaban de su «ilustración». La fe en la metafísica especulativa *a priori* se estaba desvaneciendo y el temperamento a lo Bacon (si no exactamente el procedimiento de Bacon), el espíritu de la paciente búsqueda experimental, proseguía su marcha triunfal dentro de la ciencia y era objeto de ferviente entusiasmo entre una gran parte del gran público educado. Y la noción de la Cadena del Ser, con los supuestos en que se basaba, no era evidentemente una generalización deducida de la observación ni tampoco era, en verdad, fácil de reconciliar con los hechos naturales conocidos.

Sin embargo, no ha habido ningún período en que los autores de todas clases —hombres de ciencia y filósofos, poetas y ensayistas populares, deístas y predicadores ortodoxos—

hablaran tanto de la Cadena del Ser y aceptaran más explícitamente el orden general de ideas que conlleva y dedujeran más descaradamente sus implicaciones latentes o aparentes. Addison, King, Bolingbroke, Pope, Haller, Thomson, Akenside, Buffon, Bonnet, Goldsmith, Diderot, Kant, Lambert, Herder, Schiller, todos éstos y una multitud de autores menores, no sólo se explayaron sobre el tema, sino que le extrajeron consecuencias nuevas o previamente eludidas; mientras que Voltaire y el Dr. Johnson, extraña pareja de compañeros de armas dirigieron el ataque contra toda esa concepción. A continuación de la palabra «Naturaleza», la «Gran Cadena del Ser» fue la fórmula sagrada del siglo XVIII, en el que jugó un papel análogo al de la bendita palabra «evolución» a finales del siglo XIX.

Probablemente no se debió en general a ninguna influencia directa de la filosofía griega ni medieval el que la idea se pusiera de moda en el siglo XVIII. Pues la habían reiterado los dos filósofos de finales del siglo XVII con mayor influencia y reputación en los siguientes cincuenta años. Locke no fue menos explícito, aunque sí menos exuberante, que Leibniz en repetir las antiguas tesis:

> En todo el mundo corpóreo y visible no vemos grietas ni lagunas. Desde nosotros, absolutamente todo desciende por escalones suaves y la serie continua que se alza en cada uno difiere muy poco del siguiente. Hay peces que tienen alas y no son extraños a las regiones aéreas; y hay unos pájaros que habitan en las aguas, cuya sangre es fría como la de los peces. [...] Hay animales que son parientes tan cercanos de los pájaros y de las bestias que ocupan un lugar intermedio entre ambos. Los animales anfibios encadenan a los terrestres con los acuáticos; [...] por no mencionar

> lo que se cuenta confidencialmente sobre sirenas y hombres marinos. Hay brutos que parecen tener tanta razón y conocimiento como algunos que se denominan hombres; y los reinos animal y vegetal están tan estrechamente ensamblados que, si se toma lo inferior del uno y lo superior del otro, casi no se percibirá ninguna diferencia importante entre ambos; y así sucesivamente, hasta alcanzar las zonas inferiores y más inorgánicas de la materia, en todas partes encontraremos que las distintas especies están entrelazadas y no se distinguen más que en grados casi imperceptibles. Y cuando consideramos el infinito poder y sabiduría del Hacedor, tenemos razones para pensar que es adecuado para la magnífica armonía del universo y para el gran plan y la infinita bondad del arquitecto que las especies de criaturas asciendan también, a grados moderados, desde nosotros hacia su infinita perfección, tal como hemos visto que descienden gradualmente desde nosotros hacia abajo[269].

Addison hizo conocer este aspecto de la metafísica platónica incluso a esa parte del público que no lee las obras de los filósofos y teólogos, repitiendo sus menciones en el *Spectator*; por ejemplo, en el N.º 519.

> La infinita Bondad es de una Naturaleza tan comunicativa que parece deleitarse en conferir la Existencia a todos los grados de Seres Perceptivos. Como es una Especulación que muchas veces he ejercitado con gran Placer personal, me extenderé de nuevo sobre ella considerando la parte de la Escala de los Seres que entra dentro de nuestro Conocimiento. Hay otras muchas criaturas [...] que no tienen más sentidos que el tacto y el gusto. [...] Es hermoso observar el proceso gradual

> mediante el cual el Mundo de la Vida avanza pasando por una prodigiosa variedad de especies antes de que se forme una criatura con todos sus Sentidos completos. [...] Si después de esto miramos las diversas perfecciones interiores de Astucia y Sagacidad, o lo que por regla general llamamos el Instinto, encontramos que surgen del mismo modo sucediéndose imperceptiblemente y recibiendo adicionales Mejoras, según las Especies en que se hallen implantadas. Este progreso de la Naturaleza es tan gradual que lo más perfecto de una Especie Inferior se acerca mucho a lo más imperfecto de la situada inmediatamente por encima de ella. [...] Tampoco es [la bondad del Ser Supremo] menos visible en la Diversidad que en la Multitud de las Criaturas vivas. Si sólo hubiera hecho una Especie de Animales, ninguno de los demás hubiese disfrutado la Felicidad de la Existencia; por tanto, ha *especificado* en su Creación todos los grados de la Vida, todas las Capacidades del Ser. Todo el Hueco de la Naturaleza, desde la Planta hasta el Hombre, está repleto de los distintos Reinos de las Criaturas, que se elevan unos sobre otros en un Ascenso tan suave y paulatino que las pequeñas Transiciones y Desviaciones de una Especie a otra casi son insensibles. Este Espacio intermedio está tan bien administrado y gobernado que escasamente hay un grado de Percepción que no comparezca en alguna parte del Mundo de la Vida[270].

Otro autor, el predicador anglicano Edmund Law ni siquiera se contentaba con este cuadro de la «completud» de la creación, sino que, luego de citar a Addison, añadía que dentro de cada especie se deben haber generado tantos individuos como son capaces que existan juntos:

> Partiendo de la [...] observación de que no hay nada a manera de *grieta* o *vacío*, ningún eslabón que falte en esta gran cadena de los seres, y la razón de esto, aparecerá extremadamente probable que cada uno de los distintos órdenes, cada una de las especies o clases de ellas, esté tan repleta como su naturaleza puede admitir o bien como Dios consideró adecuado. Quizás haya tantas dentro de cada clase como pueden existir juntas sin mutua *incomodidad* ni *dificultad*. De esto estamos seguros, de que nada sino lo *imposible* para la naturaleza de las cosas, o bien algún mayor inconveniente (*sic*), puede limitar el ejercicio del poder de Dios, o impedirle crear cada vez más seres capaces de felicidad. [...] Tenemos la más alta razón para concluir que todas las cosas son tan perfectas como pueden serlo en su clase y que todos los sistemas son en sí mismo completos y perfectos[271].

De las muchas vueltas distintas dadas a estas ideas generales, en esta conferencia vamos a ocuparnos de determinadas deducciones hechas a partir de ellas con respecto al hombre: su estatus en la escala, su naturaleza y las consecuencias éticas que de ahí se derivan.

A. *La Cadena del Ser y el Lugar del Hombre en la Naturaleza.* Ya hemos considerado los efectos de la creencia en la infinidad del mundo y en la pluralidad de globos habitados —de por sí, sobre todo, una inferencia del principio de plenitud— sobre la visión del hombre de su lugar e importancia dentro del sistema cósmico. La creencia, como hemos visto, hizo menos por abatir la autoestima de nuestra especie de lo que podría haberse esperado y muchas veces se ha supuesto. Pero hubo otras implicaciones de la noción de una Escala del Ser repleta e infinitésimamente graduada que tendieron, sin

duda, a rebajar la estimación por parte del hombre de su importancia y singularidad cósmica; y en éstas se detuvieron mucho los filósofos y los divulgadores de las ideas filosóficas durante el siglo XVIII.

1. Iba implícito en el principio de plenitud que existían todos los eslabones de la Cadena del Ser, no única ni principalmente para beneficio de ningún otro eslabón, sino por derecho propio o, más exactamente dicho, en nombre de la completud de la serie de formas, cuya realización era el principal objetivo de Dios al crear el mundo. Ya hemos visto que, aunque las esencias se concebían desiguales en dignidad, todas tenían igual derecho a la existencia, dentro de los límites de la posibilidad racional; y por tanto la verdadera *raison d'être* de una especie de seres nunca podía buscarse en su utilidad para otra especie. Pero esta implicación entraba en conflicto con un viejo supuesto, muy lisonjero para el hombre, que todavía persistía en los siglos XVII y XVIII. La «físico-teología», tan cara a los autores de obras edificantes, tanto deístas como ortodoxos, pretendía ser una prueba de la existencia de Dios; pero de hecho era una glorificación del hombre. Pues se basaba en buena medida en el supuesto de que todos los demás seres creados existían para beneficio del hombre. *Tout est créé pour l'homme* es a la vez una premisa tácita y una triunfante conclusión de la larga serie de argumentos teológicos que constituye una tan importante fracción de la producción «filosófica» del siglo XVIII; y es uno de los más curiosos monumentos a la imbecilidad humana. En esto, esta época posterior no hace sino repetir un sonsonete muy oído en la Edad Media. El principal manual de filosofía escolástica afirmaba:

> Así como el hombre ha sido hecho para beneficio de Dios, a saber, para servirle, así el mundo ha sido hecho

para beneficio del hombre, por lo que debe servirle[272].

Bacon había elaborado el tema:

> Si buscamos las causas finales, el hombre debe ser considerado el centro del mundo; en la medida en que si el hombre fuera suprimido del mundo, el resto parecería ser todo un extravío, sin fin ni propósito, [...] y que no conduciría a nada. Pues todo el mundo funciona conjuntamente al servicio del hombre; y no hay nada de donde él no extraiga utilidad y fruto [...] en la medida en que todas las cosas parecen ocuparse de los asuntos del hombre y no de los propios[273].

En una teología protestante de finales del siglo XVII que fue muy admirada en el XVIII se lee:

> Si examinamos atentamente qué es lo que constituye la excelencia de las partes más bellas del Universo, descubriremos que sólo tienen valor en su relación con nosotros, sólo en la medida en que nuestras almas les otorgan valor; que la estima de los hombres es lo que constituye la principal dignidad de las rocas y de los metales, que el uso y el placer del hombre les da su valor a las plantas, a los árboles y a los frutos[274].

«En la naturaleza no sólo las plantas, sino también los animales», dice Fénelon, «están hechos para nuestro uso». Los animales depredadores podrían considerarse una excepción; pero «si todos los países estuvieran poblados y sometidos a la ley y el orden, como debieran estarlo, no quedarían animales que atacasen al hombre». Sin embargo, las bestias salvajes también sirven al hombre, en parte como medio para cultivar la habilidad y el valor físicos y en parte colaborando a la conservación de la paz internacional. Pues Fénelon también percibía de algún modo la necesidad humana de un

«sustitutivo moral a la guerra»; propuso satisfacer esta necesidad manteniendo reservas de «animales feroces» en regiones remotas, adonde puedan retirarse los hombres que precisen dar salida a sus propensiones belicosas. Y no menos demostrativo de la generosidad de la naturaleza es el hecho de que aporte criaturas combativas de otras especies, que se pueden matar, de modo que los hombres alivien su necesidad de matarse entre sí[275]. El Creador ha pretendido, dice Bernardin de St. Pierre —cuyos *Études de la Nature* (1784) fueron tenidos por una de las obras maestras de este *género*—, «sólo la felicidad del hombre. Todas las leyes de la naturaleza están proyectadas para servir a nuestras necesidades»[276].

La lógica de la concepción de la Cadena del Ser no sólo se oponía firmemente a este supuesto de que el resto de la creación era un instrumento al servicio del hombre, sino también, aunque de forma menos evidente, a las premisas del argumento teológico en general, si bien la protesta contra esta forma de vanidad humana fue impulsada por otras consideraciones. Galileo había escrito: «Nos arrogamos demasiado para nosotros si suponemos que nuestro cuidado es la tarea propia de Dios, el fin más allá del cual no se extienden el poder y la sabiduría divinos»[277]. Henry More, sin duda bajo la influencia del principio de plenitud, había afirmado que:

> No debe escandalizarnos [...] que se haya hecho tal cuidadosa previsión para tan despreciables gusanos, según nosotros los concebimos [a los animales inferiores]. Pues sólo de nuestro Orgullo e Ignorancia, o bien de la altiva Presunción, se deduce que, porque se nos haya animado a creer que en algún Sentido todas las cosas han sido hechas para el Hombre, en consecuencia no están hechas para ellas mismas. Pero quien pronuncia esto es ignorante de la Naturaleza de Dios y de

> la Ciencia de las cosas. Pues si un buen Hombre es caritativo con su Bestia; entonces, con seguridad, Dios es generoso y benigno y obtiene Placer en que todas sus Criaturas disfruten de tener Vida y Sentido, y sean capaces de cualquier satisfacción[278].

No obstante, el principal adversario durante el siglo XVII, no sólo de la teología antropocéntrica, sino de todas las formas de razonamiento teológico dentro de la ciencia, fue Descartes. Además de otras objeciones, encontraba que la teoría chocaba con los hechos evidentes.

> En absoluto es probable que todas las cosas hayan sido creadas para nosotros de tal manera que Dios no tuviese otro fin al crearlas... Tal suposición, creo yo, sería inservible para razonar sobre las cuestiones físicas; pues nosotros no podemos dudar de que existen una infinidad de cosas, o que existirían si no hubieran dejado de existir, que nunca han sido contempladas ni comprendidas por el hombre y que nunca han tenido ninguna utilidad para él[279].

De hecho, la mayoría de los grandes filósofos del siglo XVII repiten la misma observación. Leibniz coincide explícitamente con Spinoza en el teorema *non omnia hominum causa fieri*[280]. No es sorprendente, observa, que «encontremos en el mundo cosas que no nos son agradables», puesto que «sabemos que no fue hecho para nosotros solos». En realidad es «absurdo», decía el arzobispo King, imaginar que «la tierra fue hecha para provecho de la humanidad, y no del universo»; nadie «que no esté ciego de orgullos o de ignorancia» ha podido jamás suponerlo. La misma proposición es el principal elemento de la polémica de Bolingbroke contra todos los «teólogos» excepto King, en los *Fragments, or Minutes of Essays (Fragmentos o Notas de ensayos*), de los que probable-

mente tomó Pope buena parte de las ideas de su Primera Epístola en el *Essay on Man (Ensayo sobre el hombre*). El acuerdo entre los deístas y los apologistas ortodoxos es en este punto total. Bolingbroke, es cierto, afirma despreciar todas las especulaciones teosóficas, todas las pretensiones de los teólogos de estar familiarizados con los dictámenes secretos del Altísimo; y para Platón y sus seguidores, antiguos y modernos, tiene un desprecio especialmente vivido. Sin embargo, al final, también él asume tranquilamente que no es por completo ignorante de «los designios del Autor de toda la naturaleza». La completud global del plan cósmico es, Bolingbroke está seguro, la verdadera *raison d'être* del universo. No tenemos ninguna razón para pensar que la «Infinita Sabiduría no tenga ningún otro fin al hacer al hombre» —o bien, de hecho, cualquier otro eslabón de la cadena— «que el de hacer una criatura feliz»[281].

> Los habitantes sensibles de nuestro globo, como los *dramatis personae*, tienen distintos caracteres y se dedican a distintas actividades en cada escena. Las diversas partes del mundo material, como las maquinarias de un teatro, fueron ideadas no para los actores, sino para la acción; y todo el orden y sistema del drama se desordenaría y estropearía de producirse alguna alteración en cualquiera de ellas[282].

En suma, el universo fue hecho con objeto de que todas las posibles formas del ser pudieran manifestarse según sus clases. Así lo que un autor de nuestro tiempo ha denominado el *point de vue spectaculaire* —la piedad cósmica y el tipo de complacencia romántica en el mundo que nace, no de ninguna creencia en su adaptación a las necesidades y las esperanzas del hombre, sino de su infinita riqueza y diversidad como espectáculo, del prodigioso abanico de dramas comple-

jos y con frecuencia trágicos que presenta— no era de ninguna manera desconocido a comienzos del siglo XVII[283]. Esta tesis, favorita de tantos autores del siglo XX, fue resumida de la manera más concisa y elegante por Goethe en sus poemas *Athroismos* (1819): «todo animal es un fin en sí mismo»:

Zweck sein selbst ist jegliches Tier.

2. Una segunda consecuencia del mismo tipo se extrajo muchas veces de la concepción aceptada sobre la situación relativa del hombre dentro de la Cadena del Ser. Lo que solía decirse al respecto era, como hemos visto, que es el «eslabón central» de la cadena. Esto no significaba necesaria ni habitualmente (creo yo) que haya el mismo número de las clases por encima y por debajo. Por el contrario, Locke pensaba que «tenemos razones para estar convencidos de que hay muchas más especies de criaturas por encima de nosotros de las que hay por debajo; en cuanto al grado de perfección, estamos mucho más alejados del Ser infinito de Dios que del estado más ínfimo del ser y del que se aproxima al máximo a la nada»[284]. Addison planteó el argumento con aún mayor agudeza; «el espacio y las plazas» son infinitos hacia arriba y deben estar completamente llenos; pero el número de grados inferiores es finito[285]. El hombre, pues, no se encontraba en mitad de la serie, sino bastante hundido en el extremo inferior. Era el «eslabón central» en el sentido de que suponía el punto de transición de las formas del ser meramente sensitivas a las formas inteligentes. ¿Suponía esto una concepción altiva o humilde del hombre? El poeta Young, que interpretó literalmente la idea de posición central, parece permitir que el hombre se haga una opinión bastante alta de sí mismo; el hombre es un

Eslabón distinto en la interminable cadena del ser, /
A mitad de camino entre la nada y la deidad.

Pero para la mayor parte de quienes reflexionaron sobre la posición en el universo que la teoría asignaba al hombre, constituía una adicional razón de humildad. Aun cuando hubiera sido hecho poco inferior a los ángeles, era inferior al inferior de los ángeles y a cualquier otro ser espiritual; y las sucesivas jerarquías por encima de él eran tan numerosas que, cuando su entendimiento se detenía en ellas, la consecuencia era una especie de complejo de inferioridad racial. «La principal utilidad de considerar estas escalas de las Criaturas», escribió *sir* William Petty (1677), «es permitir al hombre ver que por debajo de Dios hay tantos millones de criaturas superiores al hombre. Mientras que, por regla general, él se tiene por el principal y siguiente a Dios». Pues esto le demuestra que «hay seres dentro [...] de la órbita de las Estrellas fijas [...] que aventajan al hombre en sentido de la dignidad y de la fragilidad incomparablemente [más] que el hombre aventaja al más vil de los insectos»[286]. Así escribió una dama noble en 1710 —la autoría del pasaje demuestra hasta qué punto era un absoluto lugar común por entonces esta forma de pensar—,

... si [...] consideramos además que hay una Escala de los Seres, que llega desde la Causa primera hasta el más imperceptible Efecto, desde el Creador infinito hasta el menor de sus Productos, tenemos razones para creer que, así como vemos una innumerable Compañía de Seres por debajo de nosotros, y siendo cada una de las Especies menos perfecta en su Clase, hasta acabar en un Punto, un Sólido invisible: así hay un Número casi infinito de Seres por encima de nosotros, que nos exceden en tanto como nosotros excedemos al menor de los Insectos o a la más pequeña de las Plantas y, en comparación con los cuales, el más elevado de los Genios, el mayor de los Maestros de la Razón, el más ilustrado e infati-

gable de los Investigadores del Conocimiento, no son más que Niños, tal que casi no merecerían estar en la más elemental clase de la Escuela del Saber, no podemos tener sino despectivas Ideas sobre nosotros mismos, no podemos sino sonrojarnos ante nuestra Arrogancia y volver la mirada con Vergüenza ante los diversos Ejemplos de nuestra Locura.

Me parece ver a esas brillantes Inteligencias… que por la Dignidad de su Naturaleza han sido elevadas a Situaciones sublimes, en la más íntima unión que los Entendimientos creados puedan tener con el Bien Supremo, contemplándonos con una Sonrisa de desprecio, pero con un desprecio entremezclado de Piedad[287].

Addison se limita a resumirlo pocos años después: «Si la noción de una gradual elevación del Ser desde el más mezquino hasta el más Alto no es una vana imaginación, no es improbable que los Ángeles vean desde arriba a los Hombres como los Hombres lo hacen con las Criaturas que se aproximan lo más posible a la Naturaleza racional»[288]. El filósofo Formey cuenta de que una impresión similar le vino a las mientes la primera vez que tuvo conocimiento de la Escala del Ser:

> ¡Cuán poca razón tengo para ensalzarme por encima de otros y de dónde puedo sacar motivos para enorgullecerme! Hasta entonces solía conceptuarme como una de las más excelentes criaturas de Dios, pero ahora percibo cuán grande era mi ilusión. Me encuentro en la parte inferior de la Escala y de todo lo que puedo ufanarme es de tener una pequeña preeminencia sobre las criaturas irracionales; y no siempre es así, pues hay muchas cosas en que ellas poseen ventajas de que yo no dispongo. Por el contrario, veo por encima de mí una multitud de inteligencias superiores[289].

Desde luego, nada tenía de nuevo esta creencia en muchas categorías de «inteligencias» superiores al hombre; así pues, los pasajes citados meramente ilustran su persistencia, su reconocido fundamento filosófico en el esquema general de la Cadena del Ser y sus efectos sobre la concepción de sí mismos por parte de los hombres. Pero en el siglo XVIII la creencia comenzó a tener una forma más naturalista. Esto lo ejemplifican algunos pasajes de Bolingbroke. Que existe una ininterrumpida Cadena del Ser «casi desde la nada hasta el hombre», lo supone establecido por la observación; y al igual que los escolásticos, a quienes ridiculiza, encuentra que, aunque aquí nos faltan pruebas empíricas, «tenemos todas las razones posibles para estar convencidos de que continúa hasta las naturalezas infinitamente inferiores a la divina, pero inmensamente superiores a la humana». Pero estas naturalezas superiores no eran para él las jerarquías angélicas, sino simplemente los habitantes de otros globos de este u otro sistema solar. Para esta fe en la existencia de eslabones superiores de la cadena, da una interesante razón, adicional al postulado general de la plenitud: el hecho de que las capacidades intelectuales del hombre sean tan evidentemente inferiores a las máximas posibilidades concebibles incluso para una inteligencia finita.

> No podemos dudar de que son innumerables los mundos y sistemas de mundos que componen este asombroso todo, el universo; ni tampoco, creo yo, de que los planetas que giran alrededor del sol, o aquéllos que giran alrededor de una multitud de otros [soles], estén habitados por criaturas vivas, sean aptos para ser habitados por ellas. Cuando tenemos este panorama ante nuestros ojos, ¿podemos ser tan estúpidos o vanos o impertinentes como para imaginarnos que es-

> tamos solos o somos los primeros entre los seres racionales creados? ¿Nosotros, que debiéramos ser conscientes, a menos que estemos locos, y hayamos perdido el uso de nuestra razón, de la imperfección de nuestra razón? ¿No deberíamos estar convencidos más bien de que así como hay una gradación del sentido y la inteligencia aquí, desde los seres animales imperceptibles para nosotros por su diminutez, sin ayuda del microscopio e incluso con el microscopio, hasta el hombre, en quien, aunque sea su estadio superior, siguen siendo muy imperfectos; así hay una gradación desde el hombre pasando por las diversas formas con sensibilidad, inteligencia y razón, hasta los seres que no pueden ser conocidos por nosotros, debido a la distancia a que están de nosotros, y cuyo rango en el sistema intelectual está por encima de nuestras concepciones? Este sistema, al igual que el corpóreo, [...] debe haber estado también presente en el Divino Entendimiento antes de que él los hiciera existir[290].

También Bolingbroke, en resumidas cuentas y a pesar de sus alardes de agnosticismo, quería tener fe en el universo; y ésta le parecía imposible sin el postulado de que la naturaleza ha producido en alguna parte mejores especímenes de racionalidad que el *homo sapiens*. Pero no es razonable que el hombre se queje de los defectos de su inteligencia; sólo un segmento de la escala existe en este planeta, y a él le ha tocado no ser completamente irracional, pese a ser, en conjunto, una criatura muy estúpida que ocupa un determinado lugar en la serie, de hecho, un poco por encima de cualquier otro del globo que habita, aunque incalculablemente por debajo de los más elevados. Si él, con sus limitaciones, faltase, el esquema quedaría incompleto y, por tanto, imperfecto. Pope

planteó la misma censura al hombre en cuatro versos mordaces:

> Cuando hace poco los seres superiores vieron / A un hombre mortal desenredando toda la ley de la Naturaleza. / Admiraron tal sabiduría en una forma terrestre, / Y expusieron a un NEWTON como nosotros exponemos a un Mono[291].

La misma idea fue posteriormente elaborada, en tono menos sombrío, por Kant:

> La naturaleza humana ocupa, como si dijéramos, el escalón intermedio de la Escala del Ser, [...] lejos por igual de ambos extremos. Si la contemplación de las clases más sublimes de criaturas racionales, que habitan en Júpiter o Saturno, le despierta envidia y humilla al percibir su propia inferioridad, puede encontrar de nuevo contento y satisfacción volviendo la mirada hacia los grados inferiores que, en los planetas Venus y Mercurio, están muy por debajo de las perfecciones humanas[292].

No obstante, Kant había descubierto, según suponía él, una razón física para esta desigual distribución de los grados de racionalidad entre los planetas. Las funciones mentales, no dudaba en esta temprana fase de su evolución filosófica, están condicionadas por la constitución de los cuerpos materiales con que se asocian. «Es seguro que el hombre deriva todos sus conceptos y representaciones de las impresiones que le crea el universo a través de su cuerpo»; incluso «la facultad de comparar y combinar» estas impresiones, «lo que se puede llamar la facultad de pensar, depende por completo de la constitución de la materia a que el Creador lo ha vinculado»[293]. Ahora bien, conforme mayor es la distancia de un planeta al sol, menos recibe el calor y la energía solar; y con

objeto de que la vida y la inteligencia puede subsistir en los planetas más lejanos, la materia de que están compuestos los cuerpos vivos debe ser «más ligera y más fina» y la estructura psicológica de los organismos, tanto animales como vegetales, debe estar organizada de modo más delicado e intrincado. De ahí, concluye Kant, que haya una ley, «a cuyo grado de probabilidad poco le falta para ser absoluta certeza», según la cual

> la excelencia de las naturalezas pensantes, su velocidad de aprehensión, la claridad y viveza de sus conceptos, que les llegan a través de las impresiones del mundo exterior, su capacidad para combinar estos conceptos y, por último, su eficacia práctica, en suma, toda la amplitud de su perfección, se hace más elevada y completa en proporción a la lejanía del sol en que se sitúan sus moradas[294].

Así que «la estupidez de los ingenios humanos», la confusión (*Verwirrung*), de sus ideas, su extremada susceptibilidad al error y la depravación de su naturaleza moral —a todo lo cual no es Kant menos sensible que Bolingbroke— son consecuencias necesarias de que su entendimiento dependa de una «materia tosca e inerte». Pero los más afortunados habitantes de los planetas exteriores están comparativamente libres de estas obstrucciones materiales a la actividad mental.

> ¡A qué progresos del conocimiento no alcanzarán la lucidez de esos afortunados seres de las esferas celestiales más altas! ¡Qué bellos efectos no producirá sobre su condición moral esta clarificación de su entendimiento! [...] Qué noble impresión de su naturaleza la misma divinidad [...] no señalará en estas naturalezas pensantes que, como un mar tranquilo y sin los distur-

bios de las tormentas de la pasión, reciben y reflejan su imagen[295]!

Sería superfluo comentar esta disparatada pero agradable especulación. Pero sería difícil encontrar un mejor ejemplo sobre la implantación de los principios de la tradición platónica, cuya historia estamos examinando, en los mejores entendimientos del siglo XVIII. La ilustración es aún más notable porque, como hemos visto, Kant no estaba dispuesto a sostener que todos los globos debían tener habitantes conscientes. Sin embargo, estaba absolutamente seguro de que, en un universo razonablemente ordenado, la mayoría de ellos debían tenerlos, de que no era posible que la vida y la inteligencia estuviesen confinadas a un pequeño planeta y de que la Escala del Ser debía extenderse muy por encima del hombre. También encontraba consuelo en el pensamiento de que una criatura tan pobre como es el hombre está lejos de ser el mejor producto de la naturaleza. Los jovianos y saturnianos no podrían mirar sino con condescendiente piedad los más ufanos logros de nuestra especie, en su globo necesariamente inferior; Kant concluye con una paráfrasis de los versos de Pope: los seres superiores de esas otras esferas deben «ver a Newton» como nosotros vemos a un hotentote o a un simio.

De manera similar, en 1764, Bonnet deduce del postulado de la integridad de la Cadena del Ser alguna luz sobre los habitantes de los otros globos. Puesto que es una ley de la naturaleza que no existan dos hojas ni dos animales ni dos hombres completamente iguales, lo mismo debe ser cierto de los planetas y de los sistemas solares.

> El surtido de seres característico de nuestro mundo es probable que no se encuentre en ningún otro. Cada globo tiene su propia economía, y sus leyes y productos. Quizás haya mundos tan imperfectos en compara-

> ción con el nuestro que sólo se encuentren en ellos [...] seres [inanimados]. Otros mundos, por el contrario, pueden ser tan perfectos que en ellos sólo existan seres de clases superiores. En estos últimos mundos, las rocas son cuerpos orgánicos, las plantas tienen sensaciones, los animales razón y los hombres son ángeles[296].

3. No obstante, se trata de un motivo de humildad en que había insistido, desde mucho tiempo antes, la teología tradicional. La Iglesia siempre había propuesto que el hombre en cuanto individuo se mantuviera humilde ante su Dios y fuera sensible a su inferioridad frente a las incontables criaturas superiores a él en la jerarquía cósmica. Pero eso le había animado muchas veces a pavonearse entre las criaturas que le eran inferiores en la escala. ¿No estaba infinitamente lejos, en cuanto a dignidad, incluso de los animales superiores, gracias a su participación en la luz intelectual de la divina Razón? Sin embargo, cuando se empieza a considerar en serio las implicaciones del principio de continuidad —que habían enseñado los grandes teólogos de la Iglesia—, de ahí parece deducirse que el hombre sólo se puede considerar psicológica y físicamente distinto de las especies no-humanas más próxima en un grado infinitesimal. Lo curioso es que esta consecuencia se sacara, para la mayor parte, tan tardíamente. Si bien encuentra motivo de orgullo en la situación del hombre como *nexus utriusque mundi*, el vínculo entre las naturalezas animal y espiritual, sin embargo Addison concluye sus reflexiones sobre la cuestión así:

> De modo que quien, en un aspecto, está unido a los ángeles y los arcángeles, y puede elevar la mirada hacia un ser de Infinita Perfección como su Padre, y cuenta con el orden superior de los Espíritus como

hermanos, en otro aspecto, puede decir a la Corrupción: Tú eres mi Padre, y a la lombriz: Tú eres mi Hermana.

Argumentando concretamente sobre el principio de continuidad, Bolingbroke también se muestra diligente en el empeño de rebajar al hombre su excesiva estima de sí mismo, aunque piensa que hay quienes han ido demasiado lejos en el autodesprecio de la especie. El hombre es, desde luego, «el principal habitante de este planeta, un ser superior a todos los demás». Pero su superioridad sólo es de grado y en un grado muy ligero.

Todo el coro de los teólogos y los filósofos teístas se jacta de que [la razón] es el don distintivo dado por Dios al hombre, lo que le otorga su preeminencia y el derecho a mandar sobre las otras criaturas... Ha habido quienes han pensado que el alma humana es una porción de la divina. Otros han sido más modestos y han concedido que se trata de un ser creado,... pero un ser de un orden tan elevado, que no hay ninguno superior, excepto el Ser Supremo...

Existe un término medio entre ambos extremos, donde se halla la verdad; y quien la busque puede encontrarla... Encontrará... muchos de estos grados similares entre la inteligencia humana y la de los diversos animales. Se puede sentir inducido a pensar, quizá, que las facultades intelectuales y los sentidos corporales, de la misma y de distinta clase, han sido distribuidas en la misma proporción o bien en distinta proporción a toda la especie de los animales[297]...

El hombre está conectado por su naturaleza y, por tanto, por el designio del Autor de toda la Naturaleza con la entera tribu de los animales, y tan estrechamente con algunos de ellos, que la distancia entre sus facultades intelectuales y las de ellos, que en realidad constituye, aunque no tan manifies-

ta como pueda parecer, la diferencia entre las especies, resulta en muchos casos pequeña, y probablemente aún resultaría menor si tuviéramos los medios para conocer sus motivos, como los tenemos para observar sus acciones[298].

Cuando traslada estas reflexiones a versos, Pope acentúa el énfasis sobre el aspecto más edificante de la *via media* de Bolingbroke:

> Tan lejos como se extiende el amplio ámbito de la Creación, / Asciende la escala de las facultades sensuales y mentales; / Nótese cómo asciende hasta la especie imperial del hombre / Desde las verdes miríadas de las pobladas de hierbas. [...] / ¡Cómo varía el instinto en el envilecido cerdo, / comparado, elefante semirrazonante, contigo! / Entre eso y la razón, ¡qué hermosa barrera, / Que siempre separa, pero siempre acerca! / ¡Cómo se alían el recuerdo y la reflexión! / ¡Qué minúsculas particiones hacen los sentidos gracias al pensamiento! / Y las naturalezas intermedias, ¡cómo anhelan unirse, / Sin nunca traspasar la línea insuperable! / Sin esta justa gradación, no podrían estar / Sometidas éstas a aquéllas ni todas a ti. / Las facultades de todos por ti sólo dominadas, / ¿O no es tu razón todas estas facultades en una[299]?

A pesar del retroceso de Pope hacia una versión más convencional en los últimos versos, en otros lugares atribuye la pérdida por el hombre del «estado de Naturaleza», que era «el reino de Dios», al pecado de orgullo; no al que causa la caída del hombre en el relato bíblico, sino al orgullo que le conduce a separarse indebidamente de los demás animales:

> Entonces no había orgullo ni artes que ayudaran al orgullo; / El hombre andaba junto a las bestias, compartiendo la sombra; / Así como su mesa y lo mismo

su lecho; / Ningún asesinato lo vestía ni ningún asesinato lo alimentaba. / En el mismo templo, el bosque resonante, / Todos los seres con voz encontraban himnos a su mismo Dios[300]!

Soame Jenyns busca aliviar esta consecuencia del principio de continuidad demorándose en los diversos grados de inteligencia que se encuentran *dentro* de la especie humana; mientras que las diferencias psicológicas entre los animales superiores y los hombres inferiores son difícilmente apreciables, entre unos y otros de éstos y la parte mejor dotada de la humanidad civilizada, las gradaciones son múltiples y la distancia grande.

> Cuanto más investigamos las obras de nuestro gran Creador, más obvias muestras descubriremos de su infinita sabiduría y poder, y quizás ninguna más notable que la cadena de los seres, con que se adorna este globo terráqueo; elevándose unos sobre otros, desde el suelo insensible hasta el más brillante genio de la especie humana, los eslabones que la componen, aunque la cadena es en sí sobradamente visible, son tan diminutos y están tan finamente trabajados que casi son imperceptibles a nuestros ojos. Las distintas cualidades que estos diversos seres poseen, las percibimos sin dificultad, pero los límites de esas cualidades, que constituyen esta cadena de subordinación, están tan mezclados que donde acaba uno y donde comienza el siguiente somos incapaces de descubrirlo. [...] La manera mediante la cual la consumada sabiduría del divino artífice ha formado esta gradación, tan extensa en conjunto y tan imperceptible en las partes, es ésta: Une constantemente el más alto grado de las cualidades de cada orden inferior con el grado inferior de las mismas

cualidades correspondiente al inmediato orden superior; con lo cual, como los colores de un pintor habilidoso, quedan tan confundidas y tanto se matizan mutuamente que ninguna línea de discontinuidad se ve en ninguna parte. [...] La vida animal surge desde abajo, comenzando por los mariscos, pasando por innumerables especies de insectos, peces y bestias, hasta los confines de la razón donde, en el perro, en el mono y en el chimpancé, se une tan íntimamente con el grado inferior de esa calidad en el hombre que no es fácil distinguir entre ellos. Desde este grado ínfimo del brutal hotentote la razón, con ayuda del conocimiento y de la ciencia, avanza, recorriendo los diversos estadios del entendimiento humano, que se van elevando unos sobre otros, hasta que en un Bacon o un Newton alcanzan la cima[301].

Pero Jenyns agrega:

> La superioridad del hombre sobre los demás animales terrestres es tan insignificante, en relación con el inmenso plan de la existencia universal, como la diferencia de clima entre el norte y el sur del papel sobre el que estoy escribiendo con respecto al calor y a la distancia del sol[302].

Este tipo de declaración no implicaba habitualmente, para sus autores ni para los lectores contemporáneos de la primera mitad del siglo XVIII, la consanguinidad del hombre con los animales más cercanos a él en la escala. Pero la creencia en tal consanguinidad es significativa, para la valoración del hombre por sí mismo, sólo en la medida en que minimiza la diferencia de la naturaleza humana y niega la existencia de una gran distancia entre él y las demás criaturas terrestres. Y esa distancia había sido sobrada, dentro del principio de con-

tinuidad, para muchos espíritus del siglo XVIII para quienes la hipótesis de la transformación de las especies, que entonces comenzaba a surgir, no era aceptable. Así pues, uno de los efectos que suele atribuirse a la influencia del evolucionismo biológico de hecho ya se había producido mucho antes del asentamiento y difusión general de esa doctrina y con absoluta independencia de ella.

4. Pero no se trataba meramente de que la separación entre el hombre y los órdenes inferiores de los seres vivos se hubiera reducido a un grado de diferencia casi inapreciable. La definición del hombre como «eslabón central», en el sentido que habitualmente se le daba, subrayaba sobre todo la peculiar dualidad de su constitución y la interior discordia tragicómica que de ahí resultaba. El reconocimiento del hecho de que el hombre es una criatura que no está en armonía consigo misma, desde luego, no se debió originalmente a la influencia del concepto de la Cadena del Ser. Otros elementos del platonismo y, dentro del cristianismo, de la radical oposición paulina entre la «carne» y el «espíritu» habían hecho de esta teoría dualista de la naturaleza humana una de las concepciones predominantes en el pensamiento occidental; y la experiencia moral de las incontables generaciones adoctrinadas en ella parecía prestarle una acerba confirmación. Pero el lugar asignado al hombre en la escala de los grados que constituye el universo prestó a esta concepción todavía mayor sutileza y un aire de necesidad metafísica. En algún lugar de la escala *debía* existir una criatura en la que terminara la serie meramente animal y donde tuviese su confuso y rudimentario comienzo la serie «intelectual»; y esa criatura es el hombre. Por tanto, y no como consecuencia de ninguna caída accidental desde la inocencia ni ninguna perversa maquinación de los espíritus malignos, sino debido

a las exigencias del esquema universal de los seres, es presa de propensiones y deseos encontrados; como miembro de los dos órdenes del ser al mismo tiempo, fluctúa entre ambos y no se siente completamente bien en ninguno de los dos. De aquí que, después de todo, sea una especie de singularidad dentro de la naturaleza; pero es una singularidad desgraciada. En cierto sentido, a diferencia de todos los demás eslabones de la cadena, es un monstruo híbrido y extraño; y si eso le aporta una cierta sublimidad patética, también tiene como resultado las incongruencias del sentimiento, las incoherencias del comportamiento y la disparidad entre sus aspiraciones y sus facultades, lo que lo hace ridículo. Este aspecto del estatus del hombre, como el eslabón que une los dos grandes segmentos de la escala, es el que presenta Pope en unos versos casi demasiado conocidos para citarlos, pero demasiado exactamente ilustrativos de la concepción —y un ejemplo demasiado soberbio del estilo poético de Pope en sus mejores momentos— para omitirlos.

> Situado en este istmo del estado intermedio, / Un ser de oscura sabiduría y ruda grandeza, / Con demasiados conocimientos para el escepticismo, / Con demasiada debilidad para el orgullo estoico, / Cuelga en medio; dudando entre actuar y reposar; / Dudando si juzgarse un Dios o una bestia; / Dudando entre preferir su Entendimiento o su Cuerpo; / Nacido para morir y razonando para equivocarse; [...] / El caos del pensamiento y la pasión confundidos, / Por sí mismo seducido o desengañado; / Mitad creado para elevarse, mitad para caer, / Gran señor de todas las cosas, pero presa para todas; / Único juez de la Verdad, precipitado en el interminable error; / La gloria, el hazmerreír y el enigma del mundo[303].

Haller, al apostrofar su especie de «unselig Mittel-Ding von Engeln und von Vieh», muestra al hombre como la misma paradoja cósmica:

Du pralst mit der Vernunft, und du gebrauchst sie nie.
Was helfen dir zuletzt der Weisheit hohe Lehren?
Zu schwach sie zu verstehn, zu stolz sie zu entbehren.
Dein schwindelnder Verstand, zum irren abgericht,
Sieht oft die Wahrheit ein, und wählt sie dennoch nicht…
Du urteilst überall, und weist doch nie warum;
Der Irrthum ist dein Rath, und du sein Eigenthum[304].

Pero el poeta suizo añade las dos reflexiones suplementarias y consoladoras en que ya hemos visto detenerse a otros autores del siglo; hay otros globos distintos del nuestro con habitantes más felices y, en cualquier caso, la imperfección del hombre es indispensable para la integridad de la jerarquía del ser:

> Quizás este mundo nuestro, que como un grano de arena / Flota en los vastos cielos, sea la patria del Mal; / Mientras que quizás en las estrellas moren espíritus mucho más justos, / el Vicio reina aquí para siempre y la Virtud allí triunfa. / Y sin embargo este punto, este mundo, cuyo valor tan poco parece, / Sirve desde su puesto para hacer completo el poderoso Todo[305].

En el pensamiento del siglo XVIII, sobre todo en la segunda mitad, hubo otras corrientes, no pertinentes para nuestro tema, que se opusieron a esta moda de la autocensura de la especie y prepararon el camino para esas desastrosas ilusiones del hombre sobre sí mismo que tan características iban a ser del siglo siguiente, y contra las que nuestra propia época, muy poco menos desastrosamente, se revuelve. Pero la inmensa influencia del complejo de ideas que se resumía en la

concepción cosmológica de la Cadena del Ser tendía sobre todo, en el período de que ahora nos ocupamos, a sensibilizar al hombre, no sin gracia, sobre su pequeñez dentro del esquema de las cosas y a fomentar una modestia y una autodesconfianza no del todo insana.

B. *Algunas Consecuencias Éticas y Políticas.* Desde éste y desde otros aspectos de la concepción se pueden deducir, y en todo caso se dedujeron en el siglo XVIII, algunas moralejas prácticas.

1. En la primera parte del siglo, la más significativa de ellas, y la más característica, puede describirse como un dictamen de imperfección: una ética de la prudente mediocridad. Puesto que todos los lugares de la escala deben estar ocupados y puesto que cada uno es lo que es en virtud de las especiales limitaciones que lo diferencian de cualquier otro, la obligación del hombre era mantenerse en *su* puesto y no buscar trascenderlo, a lo que sin embargo sería llamativamente propenso. El bien de un ser de un determinado grado, parecía evidente, debía consistir en la conformidad con su arquetipo, en ser la manifestación exacta de la Idea que define su posición, o bien la de su especie, dentro de la serie. Debe haber, pues, una excelencia específicamente humana, alcanzar la cual sería la vocación específica del hombre —una excelencia que no debe confundirse en mayor medida con la de los ángeles ni con la de Dios que con la de las bestias—; y codiciar los atributos o imitar las actividades características de los seres situados por encima en el orden cósmico es tan inmoral como hundirse en un nivel inferior al propio. El método de tal ética consistiría en hacer inventario de la verdadera constitución del hombre —sus concretos instintos, deseos y capacidades naturales— y formular su bien en términos de equilibrio y precedible realización de los mismos. Y

puesto que el lugar del hombre no es muy alto, puesto que es una mezcla de elementos animales e intelectuales, y puesto que estos últimos sólo están presentes en él en una flaca medida y en su forma inferior o casi inferior, el inicio de la sabiduría humana consistiría en recordar y atenerse a sus limitaciones.

De esta ética del eslabón intermedio, también fue Pope el principal, aunque no el primer apóstol.

> La bienaventuranza del hombre (si el orgullo pudiera encontrar esa bendición) / No consiste en actuar ni pensar más allá de la humanidad: no en compartir las facultades del cuerpo y del alma, / Sino lo que su naturaleza y su situación pueden soportar[306].

En el *Émile*, Rousseau se hace eco de la prédica de Pope:

> ¡Ay Hombre! confina tu existencia dentro de ti mismo y nunca más serás miserable. Mantente en el lugar que te ha asignado la Naturaleza en la cadena de los seres y nada podrá obligarte a abandonarlo. [...] El hombre es fuerte cuando se satisface con ser lo que es; es débil cuando desea elevarse por encima de la humanidad.

Donde más suele manifestarse este temperamento moral es en las constantes invectivas contra el «orgullo», que tanto caracterizan a Pope y a muchos otros autores del período[307]. El orgullo es el pecado «contra las leyes del Orden», es decir, de la gradación; es un intento de «oponerse a la Causa Universal», de desordenar el sistema mismo del universo.

> En el orgullo, en el orgullo razonador, radica nuestro error; / Todo abandona su esfera y corre hacia los cielos. / El orgullo sigue apuntando hacia las moradas

beatíficas, / Los hombres serían ángeles, los ángeles serían dioses.

Consiguientemente, el hombre evitará todas las empresas mayores del entendimiento; no fue pensado ni está dotado para ellas. «Rastrea, pues, la Ciencia con la modestia por guía»; y cuando hayan sido aniquiladas las vanidades, todos los errores y excrecencias del conocimiento,

> Entonces mira cuán poco monta lo que queda, / Lo que sirvió en el pasado y debe servir en los tiempos venideros.

He aquí que la noción de la Cadena del Ser —y del hombre como su «eslabón intermedio»— desemboca en una especie de antiintelectualismo racionalista. Pero asimismo —cuando constituye el fundamento de una ética— conduce al desdén de todos los ideales morales más pretenciosos y exigentes, como, por ejemplo, los del estoicismo. Sobre todo, la misma concepción conduce al rechazo abierto y sin restricciones de esa ultramundaneidad que siempre había caracterizado a la tradición cristiana y platónica. «¡Ve, criatura asombrosa!», escribe Pope despectivamente.

> Ve a remontarte con Platón a la esfera del empíreo, / Al bien primero, a la primera perfección y a la primera justicia, / U holla la embrollada esfera que hollaron sus seguidores, / Y perdiendo el sentido trata de imitar a Dios; / Como los sacerdotes orientales corren en vertiginosos círculos, / Y revuelven las cabezas para imitar al sol.

Aquí las dos corrientes del platonismo, que hemos distinguido al comienzo de estas conferencias, se han separado por completo; una de ellas se ha impuesto a la otra. La idea de la «subida», de la *ascensio mentis ad Deum per scalas creaturarum*, ha sido abandonada. Pero la principal razón filosó-

fica, si es que no quizás sí el motivo más fuerte, de este abandono radica en el principio de plenitud, que igualmente ha caracterizado a la tradición platónica. Y esta deducción del principio, como ya he dicho, era cuando menos coherente y plausible. Si todos los eslabones posibles de la cadena deben estar perpetuamente representados en el universo, y si esta consideración debe convertirse, de generalización cosmológica, en imperativo moral, evidentemente parece deducirse que la *imitatio Dei* no puede ser una ocupación humana y que todo empeño por ascender en la escala ha de ser un acto de rebelión contra el designio divino: un crimen contra la Naturaleza. La duda que hubiera podido ocurrírseles a quienes razonaban de este modo, pero que al parecer no se les ocurrió, es si la integridad del mundo no debía de presumirse lo bastante asegurada por la Causa Eterna; si, caso de que fuera necesario por la naturaleza de las cosas que el mundo debiera ser una inquebrantable cadena del ser, no sería probable que algún eslabón de la cadena *pudiera* dejar su puesto y de ahí que

> dejara un vacío en toda la creación, / Donde, roto un escalón, se destruyera la gran escala.

2. El supuesto de la mediocridad de la posición del hombre en el universo, cuando se aplica de esta manera a sus dotes mentales, contenía, o podría plausiblemente interpretarse como que contenía, otra implicación que algunos de los espíritus más sombríos o inflexibles de la época no dejaron de ver: que una criatura tan limitada y tan próxima a los demás animales, por su clase si no por el parentesco, debía necesariamente ser incapaz de alcanzar ningún alto nivel de sabiduría política ni virtud; y que, en consecuencia, no cabía esperar ninguna gran mejora en el comportamiento político del hombre ni en la organización de la sociedad. Hay, dijo

Soame Jenyns, «innumerables imperfecciones inherentes a todos los gobiernos humanos», y éstas sólo son «imputables a la inferioridad de la posición del hombre en el universo, que necesariamente lo expone a males naturales y morales y, por la misma razón, deben ser religiosos y políticos; los cuales, de hecho, no son sino consecuencia de los otros. Probablemente los seres superiores pueden formar o recibir de su Creador un gobierno sin tiranía ni corrupción; [...] pero no los hombres: de hecho, Dios puede transferirlo a tan sublime sociedad, pero mientras siga siendo hombre estará sometido a innumerables males», como «esas gravosas cargas de la tiranía y la opresión, de la violencia y la corrupción, de la guerra y la desolación, bajo las cuales todas las naciones siempre han gemido por culpa del gobierno; [...] pero que están tan entretejidos en la misma esencia de todos los gobiernos humanos, por la depravación del hombre, que sin ellas nada puede instituirse, mantenerse ni administrarse, ni consiguientemente se pueden evitar sin cambiar esa depravación en perfección; es decir, sin alterar por completo la naturaleza humana»[308]. De ahí que, concluye Jenyns, nunca haya habido ni nunca habrá *ninguna* forma buena de gobierno. Sin duda, unas son menos malas que otras; pero quienes acusan con acritud al orden existente y sueñan con transformarlo radicalmente olvidan esta verdad fundamental: que «todos estos males nacen de la naturaleza de las cosas y de la naturaleza del hombre, y no de la debilidad ni de la maldad de ningún hombre concreto ni de su accidental ascendiente sobre los concretos gobiernos: sus gradaciones pueden deberse a esto, pero su existencia es inmutable»[309].

Y análoga inferencia, a partir de la concepción de la Cadena del Ser y de la posición del hombre dentro de ella, sacó el mismo autor con respecto a la religión. Ni de la luz de la na-

turaleza ni de la revelación puede el hombre esperar mucha claridad o certeza sobre los conocimientos religiosos:

> Dios no puede impartir el conocimiento a unas criaturas que él mismo ha hecho incapaces, por su naturaleza y formación: no puede instruir a un topo en astronomía ni a una ostra en música, porque no le ha dado los miembros o facultades necesarias para la adquisición de esas ciencias; [...] por tanto una religión procedente de Dios nunca puede ser como nosotros podríamos esperarla de su infinito Poder, Sabiduría y Bondad, sino que debe condescender a la ignorancia y las flaquezas del hombre: si el más sabio Legislador del mundo tuviera que redactar las leyes de una guardería, éstas deberían ser leyes infantiles: así le ocurrió a Dios al revelar una religión a la humanidad, que aunque el Revelador fuera divino, la Religión debía ser humana, [...] y por tanto susceptible de innumerables imperfecciones[310].

De este modo los principios de plenitud y de gradación, entre sus muchos usos, pudieron utilizarse al servicio de una especie de apologética pesimista y sarcástica tanto del *status quo* como de la religión aceptada. Aportaban apagafuegos contra el celo reformista. Puesto que los hombres no son ni pretenden ser ángeles, dejemos de esperar que se comporten como si lo fueran; y evitemos el error de imaginar que mediante una alteración de las formas o los mecanismos de gobierno pondremos fin a estas limitaciones de la naturaleza humana que son esencialmente inalterables, porque son inherentes al plan del universo que requiere precisamente esta criatura, como todas las demás clases de criaturas, para estar «completo».

No obstante, uno de los críticos de Jenyns, sin negar las premisas, detectó, según él, un *non sequitur* en la conclusión; el argumento, afirmaba, era «un mero juego terminológico». Sin duda, el hombre no puede esperar «un gobierno ni una religión calculados para el primer orden de los seres creados»; y en este sentido, todo gobierno humano, o religión, debe ser imperfecto. Pero no hay razones para que el hombre no pueda alcanzar una *relativa* perfección en estos aspectos: «tal gobierno y religión que sean más eficaces para los propósitos de ese conjunto de seres para cuyo uso se instituyen»[311].

Sin saberlo, el crítico puso el dedo en un importante supuesto tácito de ésta y otras aplicaciones del principio. Es una peculiaridad del hombre, implican estos argumentos, que mientras sus facultades y logros están limitados por la situación que ocupa en la Escala del Ser, es capaz de ver más allá de ellos y, para bien o para mal, de sentirse insatisfecho con ellos y, por tanto, consigo mismo. Está constitucionalmente descontento de su propia naturaleza y de su lugar en la naturaleza universal; y de esto dan testimonio, a sus distintos modos, tanto el santo como el místico, el platónico y el moralista estoico, o el reformador. Pero de nuevo aquí el principio de plenitud estaba sutilmente en guerra consigo mismo. El perpetuo descontento del hombre con su actual constitución y estatus debe ser, después de todo, uno de los rasgos distintivos de su especie, una característica adecuada a su posición en la escala. Si no lo exigiera la posición, ¿cómo podría haber llegado a poseerla? Pero si lo exigía, no podía ser condenada con coherencia; y su existencia precisamente en este punto, dentro del mejor de los mundos posibles, incluso se podría tomar como un indicio de que el hombre, al menos, no pretendía ocupar para siempre el *mismo* lu-

gar, que la escala es literalmente una escalera por la que se asciende, no sólo imaginariamente sino de verdad. Enseguida veremos cómo el argumento traza esta revuelta. Pero el intérprete menos jovial del principio de plenitud podría haber replicado, sin duda, que el defecto específico y definitorio del hombre consiste, precisamente, en ser la criatura cuyo destino es tener atisbos de las perfecciones que no puede poseer y de las virtudes que, sin embargo, es constitucionalmente incapaz de alcanzar. Pues también es ésta una clase posible de criatura; pues ¿no debe un universo completo contener incluso este trágico vástago de Ícaro? ¿No es ésta, de hecho, la consecuencia natural e inmutable de esa precisa posición intermedia que tradicionalmente se le asignaba: un ser al mismo tiempo carne y espíritu, una especie intermedia entre lo puramente animal y lo puramente racional?

3. No obstante, había más de una manera de utilizar el principio incorporado en la concepción cosmológica de la Cadena del Ser como arma contra el descontento social y, en especial, contra todos los movimientos igualitarios. El universo, se suponía, es el mejor de los sistemas; cualquier otro sistema es bueno sólo en la medida en que está construido según los mismos principios; y el objeto de la Infinita Sabiduría que lo había conformado era alcanzar la máxima variedad por medio de la desigualdad. Sin duda, pues, la sociedad humana sólo está bien constituida si, dentro de sus límites, tiende a la realización del mismo desiderátum. Por supuesto, ésta era la esencia del famoso dicho de Pope que tantas veces se ha mal aplicado para asombro de chicos y chicas:

> El Orden es la primera ley del Cielo; y esto es manifiesto: / Unos son, y deben ser, más grandes que los demás, / más ricos, más sabios[312].

No se trata de una casual declaración de conservadurismo por parte de Pope; que el «Orden», es decir, la gradación jerárquica, la requiere en todas las partes la divina Razón, es uno de los argumentos fundamentales para el optimismo en el *Ensayo sobre el hombre*. La doctrina de la Cadena del Ser, pues, aportó una sanción metafísica al precepto del catecismo anglicano: cada cual debe trabajar fielmente «para cumplir con sus obligaciones y estado de vida», tanto en la escala cósmica como en la escala social, «en que Dios haya querido ponerlo». Querer abandonar el propio lugar en la sociedad es también «invertir las leyes del Orden». «Cese, pues, y no se llame imperfección al Orden». En resumen, que toda petición de igualdad es «contraria a la naturaleza».

Tampoco era Pope en absoluto original al proponer esta moral político-social. Leibniz había señalado, de manera muy similar, el paralelismo entre el mejor de los mundos posibles y la mejor de las sociedades posibles:

> La desigualdad de condiciones no debe contarse entre los desórdenes (*désordres*) y M. Jacquelot pregunta con razón a quienes harían todas las cosas perfectamente iguales, por qué no están las rocas coronadas de hojas ni las hormigas son pavos reales. Si la igualdad fuese un requisito omnímodo, el pobre plantearía sus reclamaciones ante el rico y el criado ante su amo[313].

Cierto que el argumento puede utilizarse para cualquier fin; a quienes no precisan de persuasión para creer que debe haber altos y bajos rangos en la sociedad, esta premisa podría invocárseles para justificar ante el hombre los planes de Dios en la creación. En este último sentido razonaba Edmund Law:

> Es imposible que todos fueran gobernantes y ninguno súbdito. En este ejemplo vemos cómo las relacio-

> nes que tienen las criaturas entre sí pueden poner restricciones incluso al infinito Poder, de tal modo que sería contradictorio para ellas, mientras mantienen la naturaleza que actualmente tienen, ser en algún aspecto dispuestas de forma distinta de como ahora lo están, ni tampoco pueden ser gratificadas todas las del mismo orden con las mismas comodidades[314].

La analogía entre el macrocosmos y el microcosmos social fue planteada de manera aún más global e ingenua por Soame Jenyns:

> El universo se parece a una gran familia bien ordenada, en la que todos los empleados y sirvientes, e incluso los animales domésticos, se subordinan unos a otros del modo adecuado; cada uno disfruta de privilegios y gajes peculiares a su puesto y, al mismo tiempo, contribuye, mediante esa precisa subordinación, a la magnificencia y felicidad del conjunto[315].

Si bien la analogía sirve, en este caso, para justificar la complacencia de aquéllos para quienes el orden existente en la sociedad era un orden muy confortable, eso era, indudablemente, un factor relativamente pequeño en el pensamiento político del siglo XVIII. Y hay que acordarse de que había otra implicación en el esquema aceptado del universo que matizaba, aunque no contradecía, esta moda de apologética conservadora. En realidad, la subordinación era esencial; pero se trataba de una subordinación sin servilismo. Nunca la existencia de ninguna criatura, como hemos visto, era meramente instrumental para el bienestar de las situadas por encima de ella en la escala. Cada una tenía su propia razón de ser independiente; en último término, ninguna era más importante que cualquiera de las demás; y por tanto, cada una tenía su propio derecho a respeto y consideración por parte

de sus superiores, su propio derecho a vivir su propia vida y a poseer todo lo que pudiera necesitar para poder cumplir sus funciones y disfrutar de «los privilegios y los gajes» de su posición. Este aspecto dual de la concepción —que todavía, debe confesarse, sigue siendo más gratificante para los de arriba que consolador para las categorías inferiores— fue debidamente versificado con la conveniente calidad:

> La Sabia Providencia / Hace distintas partes para que las dispensen los distintos entendimientos; / Los esclavos más miserables o bien quienes construyen cercas y zanjas, / Son útiles, con su ardor, para alimentar a los ricos; Los ricos, en justa correspondencia, reparten su almacén, / Que alimenta confortablemente al pobre jornalero. / Tampoco trata el rico con desdén al más bajo de los esclavos, / Que asimismo es un eslabón de la cadena de la naturaleza; / Trabaja por el mismo fin, se suma a una misma perspectiva, / Y los dos por igual cumplen la divina voluntad[316].

VII

EL PRINCIPIO DE PLENITUD Y EL OPTIMISMO DIECIOCHESCO

La tesis habitual de los optimistas dieciochescos era, como es notorio, la proposición de que éste es el mejor de los mundos posibles; y este hecho, junto con la connotación que ha asumido en el uso popular el término «optimismo», ha dado pie a la creencia de que los partidarios de esta doctrina deben haber sido personas de una exuberante jovialidad, fatuamente ciegos a las realidades de la experiencia humana y de la naturaleza humana, o bien insensibles a todas las fatigas y frustraciones y conflictos que se ponen de manifiesto en todo el ámbito de la vida sensitiva. Sin embargo, de hecho, nada había en el credo del optimista que lógicamente le exigiera cerrar los ojos ni minimizar los hechos que habitualmente nosotros calificamos de malos. De manera que, lejos de afirmar la irrealidad de los males, el optimista filosófico del siglo XVIII se ocupaba fundamentalmente de demostrar su necesidad. Afirmar que éste es el mejor de los mundos posibles no implica nada parecido a la absoluta bondad de este mundo; sólo implica que cualquier otro mundo metafísicamente capaz de existir sería aún peor. El razonamiento del optimista no tendía tanto a demostrar cuánto hay en este mundo real de lo que los hombres habitualmente consideran bueno como a demostrar cuán poco hay de eso en el mundo de la posibilidad, en ese eterno orden lógico que contiene las Ideas de todas las cosas posibles y composibles, que la mente de Dios había concebido para contemplarlo «antes de la creación» y, por cuyas necesidades, ineluctables incluso para la Omnipotencia, restringieron sus facultades creadoras.

En realidad, en el fondo el optimismo tenía mucho en común con el dualismo maniqueo, contra cuya defensa por parte de Bayle reaccionarían tantas teodiceas. Además, como reconociera Leibniz, el optimismo tenía dos «principios» antagónicos. El papel del «principio del mal» se asignaba sencillamente a la divina razón, que imponía especiales impedimentos a las benevolentes intenciones de la voluntad divina. Los mismos males que Bayle había defendido que debían atribuirse a la interferencia de una especie de extraño Anti-Dios, de cuya existencia y hostilidad al bien no podía darse ninguna explicación racional, eran atribuidos por los optimistas a una necesidad inherente a la naturaleza de las cosas; y era discutible si éste era el punto de vista más jovial de los dos en cuestión. Pues era posible esperar que en la consumación de los tiempos se pudiera pisar al Demonio y los creyentes en la religión revelada estaban seguros de que así ocurriría; pero las necesidades lógicas eran eternas y, por tanto, los males nacidos de ellas debían ser perpetuos. De modo que el optimismo dieciochesco no sólo tenía afinidades con el dualismo del que se suponía antitético, sino que los argumentos de sus abogados sonaban a veces extrañamente parecidos a los de los pesimistas, un hecho que de ninguna manera se desconoció en la época[317]. La moraleja era distinta, pero la concepción de los hechos experimentales concretos era a veces muy igual; puesto que la concepción optimista consiste en que el mal —y en grandes cantidades— forma parte de la constitución general de las cosas, a veces encontraba adecuado demorarse sobre la magnitud de la suma de males y sobre la profundidad y amplitud de su penetración en la vida. Así, por ejemplo, Soame Jenyns, en una de las típicas teodiceas de mediados del siglo, trata de convencernos de la admirable racionalidad del plan cósmico:

> Estoy convencido de que hay algo en la naturaleza abstracta del dolor que conduce al placer; que los sufrimientos de los individuos son absolutamente necesarios para la universal felicidad… Ni un solo caso hay, creo yo, que pueda presentarse sobre la adquisición de placer o comodidad por parte de cualesquiera criaturas que no haya sido comprado mediante previos o subsiguientes sufrimientos de ellas mismas o de otras. ¿Sobre qué montañas de crímenes no se ha montado todo imperio su cima de prosperidad y lujo y qué nuevas escenas de desolación aguardan a su caída? ¿Qué infinita explotación de los hombres y de otros animales no adeuda cada floreciente ciudad por todas las comodidades y goces de la vida, y qué vicios y miseria no introducen esos mismos pertrechos? […] Los placeres anejos a la conservación de nosotros mismos son a la vez precedidos y seguidos de innumerables sufrimientos; precedidos de masacres y torturas de los distintos animales con que se preparan las fiestas y seguidos de las muchas enfermedades que aguardan ocultas en cada plato para lanzar la venganza sobre sus destructores[318].

Esta sombría retórica era perfectamente coherente en principio con el optimismo y manifiesta, como mínimo, una de las tendencias naturales de los campeones de esa doctrina; pues cuanto más monstruosos y numerosos fueran los males a explicar, mayor era la victoria cuando el autor de la teodicea los explicaba.

En realidad, en algunas de sus expresiones más ingenuas, el argumento propende a despertar en el lector una cierta piedad por el embarazado Creador, infinitamente bien intencionado, pero trágicamente enmarañado por las «necesida-

des de la naturaleza de las cosas», en sus esfuerzos por hacer un mundo bueno. ¿Qué puede haber de más patético que la situación en que —según nos informa Soame Jenyns con toda autoridad— se encontró el propio Omnipotente cuando estudió la creación de la humanidad?

> Nuestras dificultades surgen de haber olvidado las muchas dificultades a que tuvo que enfrentarse el Omnipotente: en el caso presente, es obligatorio o bien afligir la inocencia o bien ser la causa del mal; evidentemente no hay ninguna otra opción[319].

En suma, los escritos de los optimistas aportan abundantes razones para la exclamación de Voltaire:

> Vous criez «Tout est bien» d'une voix lamentable!

La principal queja de Voltaire contra estos filósofos en el *Poema sobre el desastre de Lisboa* no consistía, como tantas veces se ha supuesto, en que eran indecentemente joviales, en que su visión de la realidad del mal era superficial; su queja consistía en que eran demasiado deprimentes, en que hacían que los males reales que experimentamos aparecieran todavía peores al presentarlos como inevitables e inherentes a la estructura permanente del universo.

Non, ne présentez plus à mon coeur agité

Ces immuables lois de la nécessité!

Un mal inexplicable le resulta a Voltaire más soportable que el mismo mal explicado, cuando la explicación consiste en demostrar que desde toda la eternidad ha sido lógicamente inconcebible la evitación de ese mal y que la evitación de otros similares está condenada al mismo destino por toda la eternidad[320]. En esta personal percepción, y en sus supuestos sobre la psicología de las emociones en los demás hombres, Voltaire era el extremo opuesto a Spinoza, quien creía

que todo se hace soportable para nosotros cuando hemos comprendido que nunca podría ser de otra manera: *Quatenus mens res omnes ut necessarias intelligit, aetenus minus ab affectibus patitur*[321]. Aunque la mayoría de los autores optimistas del siglo XVIII fueran menos radicales o menos francos que Spinoza en su determinismo cósmico, la consolación filosófica que en el fondo ofrecían era la misma. Era un consuelo esencialmente intelectual; el estado de ánimo que habitualmente tenía por objeto provocar era el de razonada aquiescencia a lo inevitable, basada en la convicción de que su inevitabilidad era absoluta y no debida a ningún capricho arbitrario; o bien, en el apogeo, de una devota aceptación de la condenación —es decir, de estar tan condenado como lo estaba cada cual— para mejor demostrar así la razonabilidad del orden general de las cosas. Tanto al enfrentarse con los males materiales como con los morales, escribió Pope, «razonar bien es someterse»; y también:

> Conoce tu propio caso; esta clase, este adecuado grado, / De ceguera, de debilidad, el Cielo te ha conferido. / ¡Sométete!

Es cierto, desde luego, que los autores optimistas estaban ansiosos de demostrar que el bien es un resultado del mal; pero lo que para ellos es indispensable es asentar que no puede llegar de ningún otro modo. Es cierto, también, que estaban deseando, cuando alcanzaban la cumbre de su argumento, discurrir con elocuencia sobre la perfección del Sistema Universal como conjunto; pero esa perfección de ninguna manera implicaba la felicidad ni la excelencia de las partes finitas del sistema. Por el contrario, la premisa fundamental y característica de la habitual demostración del optimismo consistía en la proposición de que la perfección del todo depende de, y en realidad consiste en, la existencia de

todos los posibles grados de imperfección en las partes. Una vez más, Voltaire resume el argumento de forma no totalmente injusta cuando escribe:

Vous composerez dans ce chaos fatal

Des malheurs de chaque être un bonheur général.

La esencia del empeño optimista consistía en encontrar pruebas de la «bondad» del universo, no en la parquedad sino en la multiplicidad de lo que aparecían como males para un entendimiento no filosófico.

Como mejor puede demostrarse todo esto es mediante un análisis de la ilación lógica del argumento tal como se expone en la primera y quizá, cuando se consideran sus influencias directas e indirectas, más influyente de las teodiceas dieciochescas: *De origine mali* (1702) de William King, entonces obispo de Derry y posteriormente arzobispo de Dublín. La obra original latina no parece que tuviera gran circulación; pero en 1731 apareció una versión inglesa[322], con copiosas adiciones, en parte extractos de los escritos postumos de King, en parte notas originales «que tendían a vindicar los principios del autor contra las objeciones de Bayle, Leibniz, el autor de una Investigación Filosófica relativa a la Libertad Humana y otras», del traductor Edmund Law, posteriormente obispo de Carlisle. La traducción tuvo cinco ediciones durante la vida de Law[323]; y parece haber sido muy leída y discutida. Law fue en su día una figura importante, siendo el portavoz de «la postura más liberal» dentro de la teología anglicana de la época; y sus títulos académicos como profesor de Peterhouse y Knightbridge y catedrático de Filosofía Moral en Cambridge durante las décadas de 1750 y 1760 sin duda ensancharon el ámbito de su influencia[324]. Pocas dudas pueden haber de que fue del original latino de King de donde Pope dedujo, directa o indirectamente, las ideas que,

reordenadas con una curiosa incoherencia, le sirvieron para su vindicación del optimismo en la Primera Epístola del *Ensayo sobre el hombre*[325]; pues es improbable que Pope las tomara de su fuente original, las *Enéadas* de Plotino.

De ningún modo puede decirse que King iniciara su reflexión sobre el asunto poniéndose unas lentes de color rosa. Reconoce, desde el principio, todos los hechos que en apariencia son más incompatibles con la concepción optimista: la «perpetua guerra entre los elementos, entre los animales, entre los hombres»; «los errores, miserias y vicios» que son «constantes compañeros de la vida humana desde la infancia»; la prosperidad de los malvados y el sufrimiento de los justos. Hay «tropas de miserias que marchan por la vida humana». Y King es inocente de la asombrosa superficialidad de la teodicea de Milton; aunque también él asume la libertad de la voluntad, entiende claramente que este supuesto sólo afecta a una fracción del problema. No todos los males son «exteriores o adquiridos por elección»; muchos de ellos proceden de la constitución de la misma Naturaleza[326]. La doctrina dualista de Bayle, si bien tiene asimismo la ventaja de «librar a Dios de toda clase de culpa», es filosóficamente una «hipótesis absurda». En resumen, King no va a atribuir el mal ni a la misteriosa perversidad de la voluntad humana —al menos no fundamental y principalmente— ni tampoco a las maquinaciones del Demonio; va a demostrar su necesidad a partir del examen de la naturaleza de la misma deidad. Su empresa consiste nada menos que en afrontar todos los males de la existencia y demostrar que son, «no sólo coherentes con la infinita sabiduría, bondad y poder, sino un resultado necesario de ella»[327].

La tradicional división de los males en tres clases —males de la limitación o imperfección, males «naturales» y males

morales— proporciona el esquema general del argumento, que consiste, dicho en breve, en que no puede concebirse ninguna creación sin la primera clase de mal; y que todos los de la segunda clase, al menos, derivan con una necesidad estrictamente lógica de los primeros. Ni siquiera el Omnipotente puede crear su propio doble; si tienen que existir seres distintos de Dios, deben diferenciarse de él por su naturaleza mediante el «mal del defecto»; y se supone que han de diferenciarse entre sí por la diversidad de sus defectos. En suma, el mal es la privación por excelencia; y la privación va incluida en la misma noción de todos los seres excepto en la de uno. Esto lo planteó en términos de la filosofía aristotélica y escolástica Law en resumen del «esquema» de King:

> Todas las criaturas son necesariamente imperfectas y están a una distancia infinita de la perfección de la Deidad, y si hubiera que admitir un principio negativo, tal como la privación de los peripatéticos, podría decirse que todo ser creado consta de existencia y de no-existencia; pues no es nada con respecto a aquellas perfecciones que le faltan y que otros tienen. Y ésta [...] mezcla de nada en la constitución de los seres creados es el principio necesario de todos los males naturales, y la posibilidad de los morales[328].

En otras palabras y en expresión del propio King, «las criaturas descienden de Dios, el Padre más perfecto; pero con la Nada por Madre, que es la Imperfección». Y el carácter virtualmente dualista de esta concepción se demuestra en el hecho de que el progenitor inferior a pesar del papel puramente negativo que parece implicar su mismo nombre, fue concebido como responsable de muchas peculiaridades en apariencia muy positivas de la prole. No obstante, esto fue percibido como un dualismo objetable, en parte porque el se-

gundo principio, el malo, se *denominaba* «Nada» y, en parte, porque su existencia como factor del mundo y sus efectos sobre él podían considerarse lógicamente necesarios y no un misterioso accidente.

Pero lo significativo no radica en este razonamiento simple y casi tautológico. Sin duda, si el Ser Absoluto no había de permanecer siempre en la soledad de su propia perfección, el primer mal limitador o imperfección debía caracterizar a cualquier otro ser que engendrase. Pero no por eso el mal quedaba justificado, a menos que se demostrase, o supusiese, que la creación de esos otros seres, necesariamente defectuosos, es en sí misma un bien. King adopta sin dudarlo este crucial supuesto plotiniano, así como la posterior suposición que parece estar lejos de ser evidente. Aun dando por supuesto que es bueno que deban existir otros seres distintos de Dios, algunas naturalezas finitas e imperfectas, ¿no hubiera sido menos irracional (podría preguntar alguien) que sólo se hubiese generado el más elevado grado dentro de la imperfección, como en realidad había ocurrido originalmente, según el relato de la creación sostenido con considerable autoridad por la tradición de la teología cristiana y resucitado, hacía relativamente poco tiempo, por Milton[329]? Si podía suponerse que Dios necesitaba compañía —lo que filosóficamente parecía una paradoja y teológicamente era herético admitirlo—, ¿no hubiera sido, por lo menos, una buena compañía una *civitas dei* compuesta exclusivamente de espíritus? King no veía ninguna forma de conseguir una teodicea satisfactoria a menos que se contestara a esta última pregunta (de nuevo con el apoyo de muchos autores antiguos y medievales) negativamente. Era preciso explicar que, no sólo la imperfección en general, sino todas y *cada* una de las concretas imperfecciones observables en el mundo real, debían haber

sido creadas; y esto no podía demostrarse a no ser que se estableciera la premisa de que cada una de las clases de cosas (por muy abajo que se situara en las escalas de los posibles) debía existir realmente en la misma medida en que su existencia es lógicamente concebible, es decir, no implica contradicción.

Esta proposición, pues, expuesta en terminología teológica, era la tesis esencial del argumento a favor del optimismo propugnado por King y Law. Hay, inherente en la divina esencia, como un elemento de la perfección de Dios, un atributo especial de «bondad», que hace necesario que todas las demás esencias, distintas y menos excelentes, hasta llegar a la más ínfima —en la medida en que son posibles conjunta y separamente— deban tener existencia real de acuerdo con su clase.

> En realidad, Dios podría abstenerse de la creación, y continuar solo, autosuficiente y perfecto por toda la eternidad; pero su infinita Bondad de ninguna manera podía permitirlo; ésta le obligó a producir las cosas exteriores; las cuales cosas, puesto que no era posible que fuesen perfectas, la Divina Bondad las prefirió imperfectas antes de que no existieran. La imperfección, pues, surge de la infinitud de la Divina Bondad[330].

Y, obligado de este modo por su propia naturaleza a impartir la existencia real a las esencias imperfectas, Dios no pudo negar a ninguna la gracia de la existencia.

> Si se dice que Dios podría haber omitido a los seres más imperfectos, yo lo doy por supuesto, y si eso hubiera sido mejor, indudablemente él lo hubiera hecho así. Pero forma parte de la infinita Bondad elegir lo mejor; de donde se deduce, por tanto, que los seres más imperfectos tienen existencia; pues le era agrada-

ble a su Bondad no omitir ni siquiera el menor bien que pudiera producirse. Probablemente, una bondad finita se hubiera agotado con crear los seres mayores, pero la infinita se extiende a todos… Debe haber, pues, muchos grados de perfección, quizás infinitos, en las obras divinas. […] Era preferible no otorgar a algunos un grado tan grande de felicidad como sus naturalezas fuesen capaces de recibir, antes de que toda una especie de seres pudiera faltar en el mundo[331].

No sólo deben disfrutar de la existencia todas las especies posibles, sino, añade el editor de King, «partiendo de la observación de que no hay ninguna clase de grieta ni de vacío, ni falta ningún eslabón en la gran Cadena del Ser, y de la razón de eso, resultará extremadamente probable también que todos los distintos órdenes, todas las clases y especies, estén tan repletas como lo permita la naturaleza, o bien [añade tautológicamente Law, con devoción, pero según sus propios principios] tal como Dios lo considere adecuado».

El fundamento, pues, del habitual argumento dieciochesco a favor del optimismo era el principio de plenitud. Puesto que este principio había sido formulado por cientos de autores antes de King, y había sido la base tanto de la teodicea neoplatónica como de la escolástica, su utilización por los posteriores optimistas no supone ninguna prueba de que lo deduzcan de él. No obstante, por las razones antes indicadas, sigue siendo posible que fuera debido a que la reiteración y elaboración del principio en *De origine mali* por lo que Pope conceda el principal lugar, en su propia argumentación en favor de la tesis de que todo lo que existe es bueno, a la premisa de que, en el «mejor de los sistemas posibles»,

Todo debe estar lleno o bien no ser coherente, Y todo lo que surge, surge en su debido grado.

Para los fines de la teodicea, el principio de plenitud sirve, de la manera más obvia y directa, como «explicación» del «mal del defecto». Las limitaciones de cada especie de criaturas, que determinan su posición en la escala, son indispensables para la definitiva diferenciación de las cosas de que consta la «completud» del universo y, por tanto, son necesarias para la realización de los mayores bienes. De ahí que el hombre no pueda, racionalmente, quejarse de que le faltan dotes y medios de felicidad que concebiblemente se le podrían haber otorgado. En palabras de Law:

> Partiendo del supuesto de la Escala de los Seres, descendiendo gradualmente desde la perfección hasta la nada, y completando cada grado y categoría intermedios, pronto veremos lo absurdo de preguntas como éstas: ¿Por qué no ha sido hecho el hombre más perfecto? ¿Por qué no son sus facultades iguales a las de los ángeles? Puesto que eso es tan sólo preguntar por qué no ha sido colocado en una clase distinta de seres, cuando al mismo tiempo se supone que todas las demás clases también están completas[332].

En resumen era «necesario que la criatura se satisfaciera con la posición en que estaba o bien nada en absoluto». Si estuviese en otro lugar, no sería el mismo ente; y si no existiera en absoluto, habría una laguna en la serie y, en consecuencia, se destruiría la perfección de la creación. Indudablemente estas deficiencias diferenciadoras «acarrean muchos inconvenientes a las personas cuya suerte es cubrir esa parte del universo que exige una criatura de naturaleza tan imperfecta». Por ejemplo, el hombre no tiene alas, que es una perfección otorgada a los pájaros.

> Está claro que en sus actuales circunstancias no puede tenerlas y que su uso sería muy perjudicial para

> la sociedad; y sin embargo su falta necesariamente nos plantea muchos inconvenientes. [...] Podrían aportarse un centenar de ejemplos donde el mal de la imperfección necesariamente nos impone la frustración de un apetito, y otros varios males naturales, que sin embargo son todos necesarios para el bien común[333].

Pope recurre reiteradas veces a esta concreta forma de consuelo puramente lógica, basándose de forma bastante evidente en King. En un sistema «completo debe haber, en alguna parte, una categoría como el Hombre»; y quienes ocupan esa categoría no pueden desear racionalmente los atributos distintivos de quienes están por debajo ni por encima en la escala[334].

> ¿Por qué no tiene el hombre visión microscópica? / Por esta sencilla razón: porque el hombre no es una mosca.

Y (para repetir los versos ya citados):

> A los poderes superiores / Seguiríamos de cerca nosotros, así como los inferiores lo hacen tras los nuestros. / O bien la entera creación dejaría un vacío, / Por donde, roto un escalón, la gran escala se destruiría[335].

Pero si el principio de plenitud sólo hubiera sido aplicable a la explicación del mal «metafísico» de la limitación o la particularidad, no hubiera hecho avanzar mucho a los optimistas hacia su meta. La mayoría de las cosas que nosotros llamamos males, parece que se puede describir adecuadamente calificándolas de meras deficiencias. Incluso a un filósofo platónico con dolor de muelas, probablemente, le resultaría difícil convencerse de que su dolor es algo meramente negativo, un vacío metafísico consistente tan sólo en la ausencia de algún bien positivo concebible. Por tanto, King se vio obligado a usar de cierta ingenuidad —o, mejor dicho, a

utilizar la ingenuidad de sus muchos precursores— con objeto de mostrar una abundante comitiva de males «naturales» que fueran por igual implicaciones necesarias del mismo principio fundamental. Lo busca, en primer lugar, en nombre de que en un universo verdaderamente «completo» debe haber oposición. Las criaturas necesariamente superabundan, se limitan y, por tanto, entran en conflicto unas con otras. Esta necesidad aparece en su forma más elemental en el movimiento de la materia. Teóricamente era posible para Dios haber dispuesto la materia de tal modo que se moviera «uniformemente y toda a la vez, fuese en línea recta o en círculo, y de esta manera haber evitado la discrepancia de los movimientos». Pero un sistema material tan simple y armonioso hubiera sido también, se nos asegura, estéril e inútil.

> Tal movimiento, por tanto, se le hubiera estimulado al separarlo en partes, al hacerlo fluido y convertirlo en habitáculo de los animales. Pero eso no se podía hacer sin discrepancia de movimientos, como cualquiera se dará cuenta por poco que lo piense. Y una vez que se ha admitido esto, de ahí se sigue necesariamente una división y disparidad de las partes, choques y oposición, pulverización, concreción y repulsión, y todos esos males que contemplamos en la generación y la corrupción. [...] El mutuo choque de estas concreciones no podía, pues, evitarse, y al golpearse unas contra otras, necesariamente se ha de producir concusión de las partes y separación unas de otras [... es decir] corrupción[336].

Y dado que el lugar del hombre en la Escala del Ser es el de una criatura en parte material y en parte espiritual, necesariamente participa y, por desgracia, se ve afectado por estas colisiones de la materia. La preocupación de los optimis-

tas por la noción de «completud» del mundo orgánico los conduce, a veces (por una confusión natural de ideas), a deducir el cuadro casi darwinista o malthusiano de una Naturaleza superpoblada de aspirantes a la vida que, en consecuencia, se entregan a una ubicua lucha por la existencia. King nos asegura que existe algo así como un problema de escasez de viviendas incluso en el Cielo.

> Si uno se pregunta por qué no trasplanta Dios inmediatamente a los hombres al cielo, puesto que está claro que son capaces de ese estado más feliz; o bien por qué los confina durante tanto tiempo [...] sobre la tierra como en una lóbrega prisión, [...] yo respondo: Porque los Cielos ya están repletos de habitantes y no pueden, con comodidad, admitir nuevos, hasta que algunos de los actuales posesores partan hacia un estado mejor o bien quede espacio, por algún otro procedimiento, para que estos cambien de condición[337].

En los siguientes razonamientos ingenuos mediante los cuales King busca deducir la génesis del «dolor, la incomodidad y el miedo a la muerte», e indirectamente de las demás emociones que atormentan al hombre, no es menester que entremos. Baste con citar la concisa genealogía de calamidades en que resume sus razones para sostener que éste es el mejor de los mundos posibles:

> Contémplese cómo los males surgen y se multiplican entre sí, mientras la infinita Bondad sigue urgiendo a la Deidad a hacer lo mejor de lo mejor. Ésta lo mueve a dar la existencia a las criaturas, que no podrían existir sin imperfecciones y desigualdades. Ésta lo incita a crear la materia y a ponerla en movimiento, lo que necesariamente va acompañado de separación y disolución, de generación y corrupción. Ésta lo persua-

de de emparejar almas con cuerpos, y de darles mutuos afectos, de donde procede el dolor y la tristeza, el odio y el miedo, junto con el resto de las pasiones, pero todas ellas [...] son necesarias[338].

Tal argumentación en favor del optimismo se asemeja estrictamente a algunas de las fórmulas en que el primitivo budismo resume el credo del pesimismo, que fácilmente podrían reemplazarla.

El autor de la más popular de las teodiceas inglesas de mediados del siglo XIX encontró, como todo el mundo recuerda, una especial dificultad en el espectáculo de una «Naturaleza con el diente rojo y la mandíbula de rapiña»: en el conflicto universal de las diarias y horarias crueldades y pequeñas tragedias mudas que se ocultan bajo la superficie de la belleza de cada campo y cada bosque. Pero al típico autor de una teodicea dieciochesca, incluso estos aspectos de la naturaleza le creaban pocos problemas. No era más ciego a ellos que Tennyson; pero su solución universal, el principio de plenitud, le servía tanto aquí como en cualquier otra parte. Sin duda, concedía King, Dios podría haber hecho un mundo libre de esos horrores, simplemente absteniéndose de crear animales carnívoros y depredadores. Pero esto, una vez más, hubiera significado un mundo menos repleto de vida.

> Un ser que tiene vida es preferible (*caeteris paribus*) a uno que no la tiene; por tanto, Dios animó a esa máquina que abastece de provisiones a los animales más perfectos; lo que fue hecho al mismo tiempo de manera graciosa y providencial: pues por estos medios ganó tanta vida para el mundo como hay en esos animales que son comida para otros; pues por estos medios ellos mismos disfrutan de alguna clase de vida y también son útiles a los demás. [...] La materia adecuada para

> el alimento del hombre es también capaz de vida; por tanto, si Dios le hubiera negado la vida, habría omitido un grado de bien que podría haber sido creado, sin ningún impedimento, para su principal designio, lo que no parecería demasiado agradable a la infinita bondad. Es mejor, pues, que se le haya dotado de vida por un tiempo, aunque luego haya de ser devorado, a que continúe totalmente estúpido e inactivo. [...] No nos sorprendamos, pues, de la guerra universal que se da entre los animales ni de que el más fuerte devore al más débil[339].

La aplicación de lo anterior al caso especial de los animales domésticos, criados para el matadero, que proporciona a Pope el tema de unos versos característicos y detestables, también fue llevada a cabo por King. El hombre

> Ceba al animal que destina a sus fiestas, / Y, hasta que él da fin a su ser, lo hace dichoso.

Indiscutiblemente, los carnívoros estaban entre las clases previamente posibles de criaturas; y si la excelencia de la naturaleza o de su Autor consiste sencillamente en tener tantas clases como sea posible, nada más es necesario decir para justificar la existencia de tales animales; en palabras de otro teólogo contemporáneo, citadas con admiración por Law, «es evidente que por este medio hay lugar para más especies íntegras de criaturas que habría por ningún otro, y que por tanto la variedad de las criaturas es mucho mayor y queda patente la bondad de su Autor»[340]. La tendencia de las teodiceas a fomentar la creencia en la bendición que es la mera multitud, la absoluta importancia de contar con abundantes «naturalezas distintas» en el mundo, a cualquier coste, difícilmente se podría ilustrar mejor.

Pero incluso asumiendo que el criterio de la bondad del universo pudiera consistir, no tan sólo en la diversidad de las criaturas, sino en la cantidad de *joie de vivre* que contenga, la creación de las bestias de presa seguiría estando justificada, según otro argumento de King. «Los animales son de tal naturaleza que se deleitan en la acción, o en el ejercicio de sus facultades, como tampoco podemos tener nosotros otra noción de la felicidad ni siquiera en el mismo Dios». Pero entre las actividades gozosas concebibles de la creación estaban aquéllas que podían asociarse con la consecución de comida por animales de presa. Entonces, ¿es que habían de faltar estos placeres intensos y positivos, tan sólo para que las especies más débiles pudieran ahorrarse los transitorios dolores de ser perseguidos y comidos? Sin ninguna duda, dado que «el infinito Poder de Dios podía producir animales con tales capacidades», su «infinita Bondad», cabe imaginar, «casi la obligó a no negarles ni envidiarles el beneficio de la vida». «Si se insiste», dice genialmente el arzobispo a su supuesto crítico «en que un león podría haber sido hecho sin dientes o sin mandíbulas, una víbora sin veneno, yo lo concedo, lo mismo que un cuchillo sin filo; pero entonces hubieran sido de otra especie completamente distinta [es decir, faltaría un eslabón en la Cadena del Ser], y no tendrían la naturaleza, ni el uso, ni el genio de que actualmente disfrutan». En cuanto a las víctimas del león, de tratarse de un animal racional, sin duda no podría, ni en ningún caso debería regocijarse, como hace el Hacedor, con la idea del agradable ejercicio que permite el «genio» del león. Si la víctima no estuviera dotada de razón, o bien tuviese un espíritu demasiado estrecho para adoptar una gran perspectiva filosófica sobre la cuestión, la consoladora iluminación del sentido superior de su sufrimiento sigue estando disponible, gracias a la feliz ordena-

ción de las cosas, para regocijo vicario de los arzobispos optimistas[341].

Con toda llaneza, este amable y devoto eclesiástico se había visto llevado, en el curso de su celo por justificar los designios de Dios para los hombres, no sólo a una concepción de Dios, sino a una concepción de los valores últimos, que de algún modo puede resultar extraña en un preceptor cristiano. Aunque, por supuesto, King hubiera dicho que su Dios era un Dios del amor, el término necesariamente debía tener para él un sentido desacostumbrado. El Dios del *De origine mali* amaba la abundancia y la variedad de la vida más que amaba la paz y la concordia entre sus criaturas, y más de lo que deseaba eximirlos del sufrimiento. Amaba los leones, en suma, así como los corderos; y al amar los leones, deseaba que se comportaran de acuerdo con la «naturaleza», o bien la Idea platónica, del león, lo que implicaba devorar corderos y no yacer con ellos. Y en estas preferencias se suponía que se ponía más claramente de manifiesto la «bondad» de Dios; significando aquí la «bondad», principalmente, el gusto por la completud y la diversidad de los seres finitos, y no la armonía y la felicidad. King y su editor sólo ocasional y confusamente parecen darse cuenta de cuán profundamente su argumentación los ha envuelto en tan radical transmutación de valores; oscilan entre ésta y una concepción más convencional de la «bondad divina», y en su mayor parte no tocan, sino muy levemente, las consecuencias más paradójicas de sus premisas. Sin embargo, a veces traicionan algún sentimiento de incomodidad por la incongruencia entre estas premisas y determinados elementos tradicionales de las creencias cristianas. Por ejemplo, formaba parte de esas creencias que en el paraíso terrenal, antes de la Caída, y también en el paraíso celestial que aguarda a los elegidos, la mayor parte

de los males que estos teólogos estaban celosamente demostrando como «necesarios», puesto que los exigía la «divina bondad», estaban de hecho ausentes. Por tanto, parecía difícil evitar el indócil dilema de que o bien el estado paradisíaco no era bueno o bien un buen «sistema», después de todo, no exige tanto mal y tantos grados de imperfección como imaginaban los autores de teodiceas. King afronta a esta dificultad de manera imperfecta; en efecto, se ve llevado a opinar que la felicidad de nuestros primeros padres en el Edén había sido probablemente algo exagerada: «no parece que en el Paraíso estuviera Adán completamente libre de sufrimiento y de pasión», sino, por el contrario, «que sólo estaba a salvo de los sufrimientos que podían ocasionarle la muerte, y eso durante algún tiempo, hasta ser trasladado a un lugar mejor»[342].

El resultado de los razonamientos de King (en la medida en que fueron llevados adelante con coherencia) no es, desde luego, sorprendente. Él, que trataba de crear una teodicea sin cerrar los ojos antes al gran ámbito de los hechos experimentales, necesariamente debía tomar como objeto de su piedad al Dios de las Cosas Como Son; y puesto que las cosas como son incluyen toda la incontable multitud de los males naturales, entonces resulta necesario transformar la concepción del bien de manera que sea posible argumentar que tales males son, no en realidad bienes en sí mismos, pero sí partícipes en algún bien supremo, en cuya realización la naturaleza esencial de la divinidad se manifieste de la forma más genuina. EL principio de plenitud, entendido como una especie de teoría de los valores, era el resultado natural, si es que no necesario, de esta obligada revisión del concepto de bien. Desde luego que no puede presuponerse por razones empíricas que lo que el autor de la Naturaleza valora funda-

mentalmente sea idéntico a las cosas que los hombres habitualmente escogen para depositar sus sentimientos y se imaginan en sus sueños sobre el paraíso. Planteada del modo más general, la paradoja que subyace a todas estas concretas implicaciones del razonamiento optimista es el presupuesto de lo que es la esencia del principio de plenitud en sí: que *la deseabilidad de la existencia de una cosa no guarda ninguna relación con su excelencia.*

La posterior reflexión de King sobre el problema del mal no nos interesa ahora, puesto que ahí ya no ocupa un lugar importante la concepción de la Cadena del Ser. En realidad, y con mayor coherencia, podría haberlo ocupado. Pues el tipo de mal de que no trata King de acuerdo con los principios ya indicados, a saber, el mal moral, podría haberse considerado con toda naturalidad un caso especial de «mal por defecto». Una criatura que tiene un determinado grado de ceguera y de debilidad correspondiente al lugar del hombre en la escala, y al mismo tiempo está sometida a las pasiones que King ha presentado como necesariamente inseparables de nuestra constitución psicológica, sería difícil, cabe pensar, que no cometiera frecuentes «errores de elección». De hecho, King se ve forzado a admitirlo; hay muchos errores del comportamiento que se deben a nuestra ignorancia y necesaria imperfección, y estos hay que clasificarlos dentro de los «males naturales» y explicarlos de la misma manera que los demás de la misma clase. Pero aún queda un residuo de «mal moral» que no se puede explicar de ese modo, sino achacándolo a una «voluntad depravada». Sobre esta cuestión, la mayor parte de las veces King repite argumentos conocidos. Bolingbroke no sigue aquí al arzobispo, sino que deduce la necesidad del mal moral directamente del principio de plenitud. Si los hombres hubieran sido hechos para seguir siempre la

«ley [moral] de la naturaleza, [...] el estado moral de la especie humana hubiera sido paradisíaco, pero no hubiera sido humano. No hubiéramos sido las criaturas que estábamos destinadas a ser y se hubiera producido una laguna en el orden de las inteligencias creadas»[343]. En el uso de este principio, cuyas consecuencias antinómicas son de sobra evidentes, Bolingbroke había sido precedido por un filósofo tan santo como Spinoza:

> A quienes preguntan: ¿Por qué no ha creado Dios a todos los hombres de tal modo que sólo se dejen guiar por la razón?, yo les contesto tan sólo que fue debido a que no carecía de material con que crear todas la cosas, desde la más elevada hasta la de más ínfimo grado de perfección, o bien, hablando con mayor propiedad, porque las leyes de su naturaleza eran tan amplias como para satisfacer la creación de todas las cosas que pudiera concebir su intelecto infinito[344].

Esto suponía un paso adelante del argumento versificado por Pope; dado que el mejor de los sistemas debe de estar tan «lleno» como sea posible.

> Luego, en la escala de la vida razonante, está claro, /
> Debe haber en algún lugar una categoría como

no sólo el hombre, sino también, dentro de los hombres, el tonto y el malhechor.

La teodicea de Leibniz, en sus aspectos esenciales, era la misma que la de su precursor inglés[345]; y al resumir aprobatoriamente el principal argumento del *bel ouvrage, plein de savoir et d'élégance* del arzobispo, Leibniz acentuó de manera significativa la paradoja teológica que contenía:

> ¿Por qué, se preguntan algunos, no se abstuvo Dios de crear todas las cosas? El autor replica bien que la

> abundancia de la bondad de Dios es la razón. Deseaba comunicarse a sí mismo, incluso a expensas de la delicadeza de que nuestra imaginación le escribe cuando suponemos que las imperfecciones le disgustan. De manera que prefirió que existiera la imperfección a que no existiera nada[346].

Al subrayar la deducción de que no se puede suponer que el Creador del mundo real sea un Dios «delicado» o escrupuloso, sólo preocupado por la perfección —y que, de hecho de haber sido más selectivo en su acto creador, se hubiera mostrado menos divino—, se plantean con una viveza y candor fuera de lo habitual las consecuencias latentes desde siempre en el principio de plenitud; y en general, el filósofo alemán, al desarrollar la teoría del valor implícita en el optimismo, es más franco, más vehemente y más jovial que el teólogo anglicano. Leibniz sugiere sin muchas oscuridades algunas de las analogías entre la vida humana y las normas valorativas que aplicaban los optimistas para explicar el supuesto propósito de la deidad en la creación:

> La sabiduría exige variedad (*la sagesse doit varier*). Multiplicar exclusivamente una sola cosa, por noble que ésta sea, sería superfluo; sería una especie de pobreza. Tener un millar de volúmenes bien encuadernados de Virgilio en la biblioteca; cantar tan sólo melodías de las óperas de Cadmus y Hermione; romper toda la porcelana de uno con objeto de sólo tener taza de oro; llevar todos los botones de diamantes y beber sólo vino de Hungría o de Shiraz, ¿hay alguien que lo encuentre razonable[347]?

Algo muy similar a esto, en resumidas cuentas, es lo que habían considerado la esencia de la racionalidad tanto los teóricos de la estética neoclásica como una multitud de influ-

yentes moralistas. Sería difícil que a los primeros les resultara evidente que los dos ejemplares de Virgilio tienen menos valor que un ejemplar más otro volumen de la peor épica que se haya escrito; y todavía menos que una lectura del primero seguida de una lectura del segundo es preferible a dos lecturas de Virgilio. Y el aparente objetivo de la devoción de la mayor parte de la enseñanza ética había consistido en crear una estrecha aproximación a la uniformidad en el carácter y en el comportamiento humanos, y en las instituciones políticas y sociales de los hombres. El deseo de variedad —o bien de cambio, en su forma temporal— se había entendido por regla general como una irracionalidad, de hecho como una idiosincrasia patológica de la criatura humana. Pero Leibniz no sólo le dio una especie de dignidad cósmica al atribuirlo al propio Dios, sino que también lo presentó como la cima misma de la racionalidad.

La consecuencia significativa desde el punto de vista ético que más claramente extrae de ahí Leibniz es que ni lo que normalmente se denomina el bien moral ni el placer son lo más importante del mundo. Tanto el hedonismo, en suma, como el moralismo abstracto (como, por ejemplo, el que posteriormente formularían Kant y Fichte) se oponían por igual a las teorías de los valores implícitas en el principio de plenitud. Tanto la virtud como la felicidad, por supuesto, tienen su lugar en la escala de valores; pero si ese lugar fuera el más alto, es inconcebible que Dios hubiera hecho el mundo de la forma que lo hizo.

> Ni el bien ni el mal, físico o moral, de las criaturas racionales transciende infinitamente el bien ni el mal que es puramente metafísico, lo que quiere decir, el bien que consiste en la perfección de las demás criaturas. [...] Ninguna sustancia es absolutamente preciosa

ni absolutamente despreciable desde el punto de vista de Dios. Es evidente que Dios concede más importancia al hombre que al león, pero yo no sé si podemos estar seguros de que prefiera un hombre a la especie completa de los leones[348].

Sobre esta tesis vuelve una y otra vez Leibniz en la *Théodicée*:

> Es una máxima falsa que la felicidad de las criaturas racionales sea el único propósito de Dios. Si hubiera sido así, quizás no hubiese existido el pecado ni la infelicidad, ni siquiera como concomitancias. Dios hubiera elegido un conjunto de posibles del que quedaran excluidos los males. Pero en ese caso se hubiera quedado corto en cuanto a lo que es propio del universo, es decir, en lo que es propio de sí mismo. [...] Cierto que uno puede imaginar mundos posibles sin pecado y sin sufrimiento, lo mismo que uno puede inventar leyendas sobre Utopías o sobre Sévarambes; pero esos mundos serían muy inferiores al nuestro. No puedo demostrar esto en detalle; pero se puede inferir, tal como yo lo hago, *ab effectu*, puesto que este mundo, tal como es, es el mundo elegido por Dios. [...] La virtud es la más noble cualidad de las cosas creadas, pero no es la única buena cualidad de las criaturas. Hay una infinita variedad de otras [cualidades] que atraen la inclinación de Dios; de donde resulta el mayor número posible de bienes es de tomar conjuntamente todas estas inclinaciones; y habría menos bien del que hay si no hubiese más que virtud, si sólo existieran las criaturas racionales. [...] Midas era menos rico cuando sólo poseía oro[349].

Leibniz añade el trillado argumento estético de la indispensabilidad de los contrastes para crear la belleza de la obra de arte y, de hecho, el mero placer físico del sentido del gusto:

> Las cosas dulces se hacen insípidas si no comemos otras cosas; deben combinarse con cosas agrias, agridulces e incluso amargas de manera que estimulen el gusto. Quien no ha probado nada amargo no se merece lo dulce y, de hecho, no lo apreciará.

De este modo, los sutiles filósofos y los graves teólogos, y los poetas como Pope y Haller, que popularizan sus razonamientos, basan en último término su aseveración de la bondad del universo en el mismo motivo que el niño de Stevenson en la guardería:

> El mundo está llenísimo de una multitud de cosas.

Desde luego, eso no necesariamente los hace «tan felices como reyes». Pero es un problema de temperamento personal; y en realidad, la mayor parte de ellos no sentía la viva complacencia del niño en la pura diversidad y multiplicidad de las cosas. Con frecuencia eran hombres cuyo gusto o preparación natural les hubiera inclinado a preferir más bien un universo algo descarnado, simple y elitista. Los filósofos del optimismo no tuvieron por regla general, dicho en breve, predisposiciones románticas; y lo que estaban deseosos de demostrar era que la realidad es racional de punta a punta, que todos los hechos de la existencia, por muy desagradables que fueran, estaban basados en una misma razón tan clara y evidente como un axioma matemático. Pero, dadas las exigencias de su argumento en favor de esta ambiciosa conclusión, se vieron forzados a atribuir a la Divina Razón una concepción del bien extremadamente distinta de la que había sido la más habitual entre los hombres y con bastante fre-

cuencia entre los filósofos; y de este modo se vieron llevados, muchas veces en contra de su temperamento y de sus intenciones personales, a grabar en los espíritus de su generación una teoría paradójica y revolucionaria del criterio del valor que puede resumirse en las palabras de un gran romántico y optimista de nuestros días amante de las paradojas:

> Sólo una cosa en necesaria: Todas las cosas. / El resto es vanidad de vanidades.

Los resultados no se hicieron del todo perceptibles hasta la última década del siglo[350]. Antes de volver sobre ellos, debemos señalar otras concretas evoluciones que mientras tanto habían tenido lugar en la historia de nuestros tres principios.

VIII

LA CADENA DEL SER Y ALGUNOS ASPECTOS DE LA BIOLOGÍA DIECIOCHESCA

No es posible una correcta historia de las ciencias biológicas del siglo XVIII sin tener presente el hecho de que, para la mayor parte de hombres de ciencia de todo este período, los teoremas implícitos en la concepción de la Cadena del Ser seguían constituyendo los presupuestos esenciales del entramado de todas las hipótesis científicas. Pero en estas ciencias, como en otros campos del pensamiento, determinadas implicaciones que siempre habían estado latentes en estos antiguos supuestos fueron ahora reconocidos de manera más clara y aplicados de forma más rigurosa. En esta conferencia señalaremos sumariamente tres aspectos de la teoría biológica dieciochesca en los que o bien ésta se veía afectada por la general aceptación de los principios de continuidad y plenitud o bien tendían, a su vez, a dar pie a una nueva interpretación de esos mismos principios. Una conexión aún más importante entre ambos extremos saldrá a relucir en la conferencia siguiente[351].

1. Hemos visto que, en la lógica y en la historia natural de Aristóteles, y por tanto de la posterior Edad Media, estaban presentes dos modos opuestos de pensamiento. El primero partidario de las divisiones tajantes, de las diferenciaciones bien trazadas, dentro de los objetos naturales y especialmente dentro de los seres vivos. Clasificar los animales y las plantas en especies bien definidas, de acuerdo presumiblemente (ya que el dualismo platónico de los reinos del ser seguía también siendo influyente) con las distinciones de las Ideas Eternas, era la primera preocupación de todo estudioso del mundo orgánico. El otro modo tendía a presentar toda la

noción de especie como una conveniente, pero artificial, división sin contrapartida en la naturaleza. En conjunto, la primera tendencia fue la que prevaleció en los comienzos de la biología moderna. A pesar de la violenta reacción de la astronomía, la física y la metafísica renacentistas contra la influencia aristotélica, la biología, la doctrina de las especies naturales continuó manteniendo su vigor en buena parte, sin duda, debido a la apariencia de poderla apoyar en la observación. «Es principalmente de Aristóteles», observa Daudin, «de donde proceden las tradicionales nociones que utilizaría la historia natural, a partir del Renacimiento. [...] Así fue como, desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII, el proyecto de distribuir todos los seres vivos, animales o vegetales, en una jerarquía de unidades colectivas que abarcaran unas a otras, ganó tal peso entre los naturalistas que por último acabó pareciéndoles la formulación de su tarea científica». El primero de los grandes sistematizadores modernos fue Cesalpino, un entusiasta de la filosofía peripatética en el siglo XVI, y al parecer fue un estudio, en buena medida de nueva planta, de los escritos científicos y lógicos de Aristóteles lo que lo puso en la empresa que llevó a cabo en su *De Plantis* (1583). Es cierto que la mayoría de los complicados «sistemas» (como se los llamaba) que constituyen las obras más monumentales de la ciencia biológica en los siglos XVII y XVIII eran en gran parte, reconocidamente, clasificaciones «artificiales». Pero el supuesto de que en realidad hay «especies naturales, establecidas por el Autor de la Naturaleza», seguía aceptándose en general; y las especies naturales eran, por supuesto, especies fijas. E incluso los sistemas artificiales tendían a dar a la noción de especie una peculiar preeminencia dentro del pensamiento científico, a fomentar el hábito de pensar en los organismos, y en los demás obje-

tos naturales, como pertenecientes a clases bien diferenciadas y no como elementos de un continuo cualitativo.

Sin embargo, dentro del pensamiento de estos dos siglos, operaban dos ideas que tendían cada vez más a desacreditar la entera noción de especie. La primera, que está menos íntimamente relacionada con nuestro tema general, era la corriente seminominalista de la filosofía de Locke. En el Capítulo VI del Libro III del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, había dado por supuesto que existen «esencias reales», por las que sobre todo entiende «naturalezas» o atributos, cuya «idea» implica necesariamente la idea de otros atributos de un modo necesario y *a priori*; de tal manera que cualquiera de tales «naturalezas» es intrínsecamente incapaz de ser separada de todo lo demás. En la medida en que eso es así, de ahí surgen conceptos de clases cuyas definiciones son inherentes a la naturaleza de las cosas, y no arbitrarias y contingentes[352]. Con estas esencias reales, creía Locke, debe estar familiarizado el Creador, sin ninguna duda, y posiblemente también lo estén los ángeles; pero a nosotros los mortales no se nos ha impartido su conocimiento (a excepción de las esencias de las figuras matemáticas y quizá de las cualidades morales); y nuestras concepciones de las especies son, por tanto, meramente de «esencias nominales», de combinaciones de ideas de atributos aunados por el entendimiento y que no corresponden a ningún objeto fijo ni a ninguna división inherente a las cosas naturales. «Las sustancias que nosotros distinguimos en especies mediante nombres no se basan en absoluto en sus esencias reales; ni tampoco podemos pretender ordenarlas y determinarlas con exactitud en especies, de acuerdo con las esenciales diferencias internas»[353]. «Yo no niego», dice Locke, «que la naturaleza, en la constante producción de seres particulares, no

siempre los hace nuevos y diversos, sino muy parecidos y emparentados entre sí; pero de todos modos pienso que es cierto que las fronteras entre las especies, que es a partir de donde los hombres las ordenan, son obra de los hombres». De modo que las clasificaciones biológicas no son sino consideraciones verbales, relativas y convenientes para diversos fines lingüísticos. Locke es incapaz de ver «por qué un *shock* [un cachorro de perro de lanas] y un *hound* no son especies tan distintas como un *spaniel* y un elefante», [...] «tan inciertas son para nosotros las fronteras entre las especies animales»[354]. Incluso la esencia nominal «hombre» es un término de sentido vago y fluctuante que no hay por qué suponer que corresponda a «fronteras exactas e inamovibles establecidas por la naturaleza». De hecho, es «evidente que no existe tal cosa por obra de la naturaleza y establecida por ella entre los hombres»[355]. Así pues, sólo en virtud de alguna arbitraria definición forjada por nosotros «podemos decir: Esto es un hombre, esto es un dril»[356], es decir, un cinecéfalo; «y en esto, pienso yo, consiste toda la cuestión del *género* y la *especie*».

Pero, como es evidente por buena parte de lo que ya se ha dicho, el principio de continuidad tendía con la misma univocidad a la misma conclusión; y lo hacía incluso con mayor fuerza porque tenía una mayor masa de tradición a sus espaldas y porque los dos filósofos que mayor influencia ejercieron a comienzos y a mediados del siglo XVIII, Leibniz y Locke, tanto lo habían utilizado. El resultado fue el rechazo de la noción de especie por algunos de los mayores naturalistas de la época. En el discurso inaugural de la *Histoire Naturelle* (1749), Buffon atacó todo el empeño de los sistematizadores. Hay, afirmaba, «un error en la metafísica» que subyace a todas las tentativas de encontrar una definición «natural» de

las especies y, por ahí, desembocar en un sistema «natural» de clasificación. «El error consiste en no entender los procesos (*marche*) de la naturaleza, que siempre ocurren de manera gradual (*nuances*). [...] Es posible descender, por los casi imperceptibles grados, desde la criatura más perfecta hasta la materia más informe. [...] Estos matices imperceptibles son la gran obra de la naturaleza; se encontrarán no sólo en los tamaños y formas, sino también en los movimientos, las generaciones y las sucesiones de cada especie. [... De este modo] la naturaleza, actuando mediante desconocidas gradaciones, no puede prestarse por completo a estas divisiones [en géneros y especies]. [...] Se encontrará un gran número de especies intermedias y de sujetos que pertenecen mitad a una clase y mitad a otra. Los objetos de esta clase, a los que es imposible asignar un lugar, necesariamente vuelven vana la tentativa de un sistema universal». La noción de especie, pues, concluye Buffon, es una noción artificial y, para el biólogo, una noción perjudicial:

> En general, conforme más aumenta el número de divisiones, en el caso de los productos de la naturaleza, más se acerca uno a la verdad; puesto que en realidad sólo existen individuos en la naturaleza[357].

Buffon, es cierto, pronto abandonó esta postura. En la infertilidad del híbrido imaginaba haber encontrado una prueba de que las especies son realidades objetivas y fundamentales; son, de hecho, «*les seuls êtres de la Nature*, tan antiguos y constantes como la misma Naturaleza», mientras que el «individuo, de cualquier especie que sea, no es nada dentro del universo». Una especie es «un todo con independencia del número, con independencia del tiempo; un todo vive siempre, siempre siendo el mismo; un todo que fue contabilizado como uno dentro de las obras de la creación y que, por

tanto, constituye una unidad simple dentro de la creación»[358]. Aunque con posterioridad osciló algo sobre la cuestión, su supuesto descubrimiento de una prueba científica de la diferencia de las «especies» reales hizo mucho durante cierto tiempo por contrarrestar la tendencia a que en un primer momento había prestado su firme apoyo[359]. Pero Bonnet recogió la corriente abandonada por Buffon. Repitiendo la habitual fraseología sobre la continuidad de la cadena, Bonnet sacó inequívocamente la consecuencia de que no hay nada parecido a las especies:

> Si en la naturaleza no hay hendiduras, es evidente que nuestras clasificaciones no son suyas. Las que nosotros hacemos son puramente nominales, y debemos considerarlas medios adecuados para nuestras necesidades y para las delimitaciones de nuestros conocimientos. Las inteligencias superiores a la nuestra quizá reconozcan más variaciones entre dos individuos que nosotros situamos en la misma especie de las que nosotros descubrimos entre dos individuos de géneros muy distantes. De este modo, estas inteligencias ven en la escala de nuestro mundo tantos escalones como individuos existen[360].

Goldsmith, que, debe recordarse, fue autor de un popular compendio de historia natural, adoptó y colaboró a difundir esta doctrina de la inadmisibilidad científica del concepto de especie: todas las «divisiones» de los objetos naturales «son perfectamente arbitrarias. Las gradaciones entre un orden de seres y el siguiente son tan imperceptibles que es imposible trazar una línea que marque diferenciadamente las fronteras de cada uno. Todas esas divisiones que hacemos los habitantes de este globo, al igual que los círculos trazados por los astrónomos sobre su superficie, son obra, no de la naturale-

za, sino nuestra»[361]. Podrían presentarse otros abundantes ejemplos, pero sería tedioso el multiplicarlos.

De manera que el hábito generalizado de pensar en términos de especies, así como el sentido de la separación entre el hombre y el resto de la creación animal, estaba comenzando a resquebrajarse en el siglo XVIII. En una época en que, más que en ningún período precedente, se reconocía el principio de plenitud entre las primeras y fundamentales verdades, no podía ser de otro modo. Y el cambio fue *pregnant* para la ciencia y para otros campos del pensamiento.

2. Incluso para aquellos biólogos que no rechazaban explícitamente la creencia en las especies naturales, el principio de continuidad no dejó de tener fecundas consecuencias. Puso a los naturalistas a la búsqueda de formas que rellenaran los aparentes «eslabones perdidos» de la cadena. Los críticos de la forma biológica de este supuesto lo atacaron, en buena medida, en nombre de que faltaban muchos de los eslabones que requería la hipótesis. Pero la idea más aceptada era que estas lagunas sólo eran aparentes; se debían, como había afirmado Leibniz, únicamente a la imperfección de los conocimientos sobre la naturaleza alcanzados hasta el momento, o bien al diminuto tamaño de muchos de los componentes —presumiblemente inferiores— de la serie. El supuesto metafísico proponía, pues, un programa para la investigación científica. Por tanto, fue muy estimulante para el trabajo de los zoólogos y de los botánicos, y especialmente para el de los microscopistas, del siglo XVIII. Cada descubrimiento de una nueva forma podía considerarse, no el desvelamiento de un hecho adicional y aislado de la naturaleza, sino un paso hacia la consecución de una estructura sistemática cuyo plan general se conocía de antemano, una pieza que se agregaba a los datos empíricos del verdadero esquema de las cosas ge-

neralmente aceptado y apreciado. De manera que la teoría de la Cadena del Ser, puramente especulativa en el pensamiento tradicional, tuvo sobre la historia natural de este período un efecto algo similar al que la tabla de los elementos y sus pesos atómicos ha tenido sobre la investigación química del último medio siglo. El programa general de la Royal Society, escribió su primer historiador (1667) en un interesante pasaje donde se conjugan motivos platónicos y baconianos, era descubrir datos desconocidos de la naturaleza con objeto de colocarlos adecuadamente en su lugar dentro de la Cadena del Ser y, al mismo tiempo, hacer que tal conocimiento fuese útil al hombre.

> Es tal la dependencia entre todos los órdenes de criaturas; lo animado, lo sensitivo, lo racional, lo natural, lo artificial; que la comprensión de uno de ellos es un buen paso para avanzar en la comprensión del resto. Y éste es el punto álgido de la razón humana: seguir todos los eslabones de esta cadena, hasta que todos sus secretos queden descubiertos para nuestros entendimientos; y proseguir o imitar sus obras con nuestras manos. Esto es verdaderamente mandar en el mundo; catalogar todas las variedades y todos los grados de las cosas ordenándolos uno tras otro; que situados en la cumbre de todos ellos, podamos contemplar perfectamente todos los que hay debajo, y hacerlos útiles para la tranquila y pacífica abundancia de la vida del Hombre. Y a esta felicidad no se le podrá añadir nada: a no ser que saquemos un segundo provecho de este terreno elevado, desde donde mirar más de cerca el cielo[362].

La *Encyclopédie* de mediados del siglo XVIII, aunque en tono menos devoto, también se detenía en este programa del pro-

greso del conocimiento: Puesto que «todo está vinculado en la naturaleza», puesto que los «seres están conectados entre sí por una cadena de la que percibimos algunas partes como continuos, aunque en la mayor parte de los puntos la continuidad se nos escapa», «el arte del filósofo consiste en agregar nuevos eslabones a las partes separadas, con objeto de reducir las distancias entre ellas todo cuanto sea posible. Pero no debemos hacernos ilusiones de que no vayan a seguir quedando lagunas en muchos sitios»[363]. A ojos del siglo XVIII hubo un gran momento en la historia de la ciencia cuando Trembley, en 1739, descubrió el pólipo de agua fresca *Hydra* (ya había sido observado por Leeuwenhoek), siendo inmediatamente celebrada esta criatura como el tanto tiempo buscado eslabón perdido entre las plantas y los animales, para lo que los vagos zoofitos de Aristóteles ya no se consideraban del todo suficientes. Este descubrimiento y otros similares sirvieron, a su vez, para reforzar la fe en los principios de plenitud y continuidad como leyes racionales y *a priori* de la naturaleza; y la mayor reputación, como a veces se subrayaba, recaía sobre quienes, sin haber visto, ya habían creído en tales principios. La principal gloria, dice un divulgador alemán de la ciencia *à propos* de la obra de Trembley, del «Platón alemán [Leibniz] es que no vivió para conocer las actuales observaciones» de este organismo, «pero, gracias a la básica confianza en los principios fundamentales que había aprendido de la misma naturaleza, lo había predicho antes de su muerte»[364].

La búsqueda de organismos todavía no observados que rellenaran estas lagunas se llevó a cabo con especial celo en dos puntos de la escala: cerca del fondo de la misma y en el intervalo entre el hombre y los monos superiores. «La naturaleza», observa Bonnet, «parece hacer un gran salto al pa-

sar del vegetal al fósil [o sea, a la roca]; no hay lazos ni eslabones conocidos por nosotros que unan el reino vegetal con el mineral. Pero ¿juzgaremos la cadena de los seres por nuestros actuales conocimientos? Porque descubramos algunas interrupciones, algunas lagunas aquí y allá, ¿sacaremos la conclusión de que tales vacíos son reales? [...] El vacío que encontramos entre lo vegetal y lo mineral, por lo que parece, se llenará algún día. Había un vacío similar entre los animales y los vegetales; el pólipo ha venido a rellenarlo y a demostrar la admirable gradación que hay entre todos los seres».

Pero el programa de descubrir los eslabones hasta entonces no observados de la cadena desempeñó un papel de especial importancia en los inicios de la ciencia antropológica. La estrecha similitud entre la estructura del esqueleto de los monos y del hombre ya se conocía desde antes; sin embargo, los zoólogos meticulosos admitían evidentes soluciones de continuidad, tanto anatómicas como psicológicas, en esta zona de la serie. Leibniz y Locke habían afirmado un mayor grado de continuidad del que en realidad se constataba en este importante punto. Por tanto, la tarea de la ciencia consistía en por lo menos aumentar el *rapprochement* entre el hombre y el mono. «En la primera fase de esta investigación», como ha señalado un historiador alemán de la antropología dieciochesca, «el eslabón perdido se buscó en los límites inferiores de la humanidad. Se sostuvo que no era imposible que entre los pueblos más remotos se encontraran seres semihumanos tal como de vez en cuando había sido descrito en las narraciones de los viajeros. Algunos viajeros testimoniaban haber visto con sus propios ojos hombres con rabo; otros habían encontrado tribus incapaces de hablar»[365]. Linneo menciona un *homo troglodytes* sobre el cual

no se había determinado con certeza si estaba más claramente emparentado con los pigmeos o con los orangutanes; y un escrito suyo, no publicado hasta mucho después de su muerte, se titula *Los primos del hombre* y se refiere a los monos como «las relaciones más próximas de la especie humana»[366]. Esta preocupación por la cuestión del parentesco entre el hombre y los antropoides otorgó un especial interés «filosófico» a las bastante numerosas descripciones de los hotentotes, obra de los viajeros de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII. Probablemente se trataba de la raza «ínfima» de salvajes hasta entonces conocida; y más de un autor del período vio en ellos el eslabón que conectaba los antropoides con el *homo sapiens*. Un ensayista inglés de 1713, al observar al modo habitual, cuán «sorprendente y delicioso es» trazar «la escala del gradual ascenso desde los minerales hasta el hombre», añade:

> Es fácil distinguir estas Clases, hasta que se llega a la superior y a la inferior de la siguiente situada por encima; y entonces la Diferencia es tan sutil que los Límites y las Fronteras de las Especies parecen no estar establecidos por la Naturaleza, para perplejidad del curioso y humillación del orgulloso Filósofo. [...] El Simio o el Mono, que tiene la mayor similitud con el Hombre, es el Orden siguiente de animales por debajo de él. Tampoco es la Discrepancia entre los Individuos más bajos de nuestra especie y el Simio o Mono tan grande, pero, estando los primeros dotados de la Facultad del Habla, quizás puedan reclamar con justicia el Rango y la Dignidad de la Especie humana, como los salvajes *hotentotes* o los estúpidos indígenas de Nova Zembla. [...] El más perfecto de este Orden de Seres, el *orangután*, como lo denominan los indígenas de

> *Angola*, es decir, el Hombre Salvaje o el Hombre de los Bosques, tiene el Honor de Poseer el mayor Parecido con la Naturaleza Humana. Aunque toda esa Especie tiene cierto Parecido con nosotros en nuestros Rasgos, habiéndose encontrado muchos ejemplos de Hombres con Cara de Mono; sin embargo, éste tiene la mayor Similitud, no sólo en el Semblante, sino en la Estructura del Cuerpo, en la Capacidad para andar erecto, así como a gatas, en los órganos del Habla, en su facilidad para Comprender y en sus Pasiones, dóciles y suaves, que no se encuentran en ninguno de la Clase Simio, y en otros varios aspectos[367].

Posteriormente, Rousseau (1753) y, después de él, Lord Monboddo (1770) dieron el siguiente paso al afirmar que el hombre y los monos superiores (el orangután y el chimpancé) son de la misma especie, siendo el lenguaje originalmente no «natural del hombre», sino un arte que una variedad de esta especie ha ido desarrollando de modo gradual[368]. Así pues, por lo menos en este punto, la continuidad de la serie quedaba genéticamente organizada. Tampoco Bonnet, aunque devoto teólogo al tiempo que gran naturalista, dudó en insinuar la duda sobre si el hombre y el mono eran especies distintas.

> El ancho intervalo que separa al hombre de los verdaderos cuadrúpedos queda cubierto por los monos y los animales que más se aproximan a ellos, cuyas especies están minuciosamente graduadas (*très-nuancées*). [...] Ascendemos, por así decirlo, mediante muchísimos escalones a una especie superior o principal que se parece tan íntimamente al hombre que ha recibido el nombre de *orangután* u hombre salvaje. Aquí, sobre todo, es imposible no reconocer la gradual progresión

> de los seres; aquí, sobre todo, se comprueba el famoso axioma del Platón alemán: *La naturaleza no da saltos*. [...] El contemplador de la Naturaleza llega con sorpresa a un ser tan parecido al hombre que los caracteres que los distinguen menos parecen caracteres de especie que de meras variedades.

Pues, como prosigue observando Bonnet, el orangután tiene el tamaño, los miembros, el porte y la posición erecta del hombre; está «enteramente falto de rabo», pero tiene «un rostro normal», *un vrai visage*; es lo bastante inteligente para utilizar palos y piedras como armas; incluso es «susceptible de educación, hasta el punto de desempeñar de manera aceptable las funciones de *valet de chambre*»; y puede adquirir otros muchos modos de conducta —también, incluso, una especie de cortesía— que se habían supuesto peculiares del hombre. En suma, si comparamos su entendimiento o su cuerpo con el nuestro, «nos asombra ver cuán ligeras y cuán pocas son las diferencias y cuán múltiples y cuán marcadas son las semejanzas»[369].

En 1760 se celebraba en verso la victoria de los buscadores del eslabón perdido:

Tous les corps sont liés dans la chaîne de l'être.
La Nature partout se précède et se suit...
Dans un ordre constant ses pas développés
Ne s'emportent jamais à des bonds escarpés.
De l'homme aux animaux rapprochant la distance,
Voyez l'Homme des Bois lier leur existence.
Du corail incertain, né plante et minéral,
Revenez au Polype, insecte végétal[370].

Desde mediados del siglo XVIII, por lo menos, hasta la época de Darwin esta búsqueda del eslabón perdido continuó me-

reciendo no sólo el interés de los especialistas en historia natural sino también la curiosidad del público en general. Sobre este último punto, se puede aducir un hecho tajantemente demostrativo. Nadie ha juzgado nunca mejor lo que deseaba el público que el eminente psicólogo práctico P.T. Barnum; y parece ser que una de las cosas que el público quería a comienzos de la década de 1840 —es decir, casi dos décadas antes de la publicación de *El origen de las especies*— eran eslabones perdidos. Pues se nos cuenta que el gran *showman* anunciaba, en 1842, entre las atracciones de su Museo, además del «cadáver incorrupto de una Doncella de las islas Fiji», otros especímenes científicos tales como «el Ornitorrinco o eslabón intermedio entre la foca y el pato; dos distintas especies de peces voladores, que indudablemente emparentan a los pájaros con los peces; la Sirena o Iguana del Barro, un eslabón que conecta a los reptiles con los peces, [...] junto con otros animales que constituyen eslabones de conexión en la gran cadena de la Naturaleza Animada»[371]. Podemos estar bien seguros que si se le hubiera permitido a Aristóteles regresar a la región sublunar en la década de 1840, se hubiera apresurado a visitar el Museo de Barnum.

3. Ahora debemos volver a los comienzos de ese gran avance en las ciencias de la observación que se inició con la invención de los microscopios eficaces. No es nuestro tema la historia del desarrollo de este instrumento; para nuestros fines, basta recordar que el microscopio comenzó a constar como un instrumento importante de la investigación biológica en la segunda mitad del siglo XVII, sobre todo gracias al trabajo de Antony van Leeuwenhoek. La historia de sus consecuciones se ha contado muchas veces[372] y no es necesario repetir aquí los detalles. No obstante, lo que no podemos olvidar es que estos descubrimientos de la microbiología —co-

mo los anteriores descubrimientos de los microscopistas que no eran biólogos— parecen aportar de repente una fresca corroboración científica de los principios de plenitud y continuidad, que, a su vez —para los espíritus a quienes éstos seguían pareciéndoles virtualmente axiomáticos— les procuraban confirmación teórica. El mundo de los microorganismos, después de todo, no era sino lo que cabía esperar, si tales principios eran válidos; se podría haber deducido *a priori*, aun cuando nunca hubieran sido materialmente observables. La existencia de unidades de materia, tanto orgánica como inorgánica, muchísimo más diminutas que las hasta entonces reveladas al microscopio habían sido de hecho conjeturadas *a priori* antes de Leeuwenhoek. En un tratado científico de 1664, el autor, Henry Power, observa:

> Con frecuencia me ha parecido que está más allá de lo mortalmente probable y que es algo más que fantasía (por muy paradójica que pueda parecer la conjetura), pensar que los cuerpos más pequeños que podemos ver a simple vista son proporcionalmente los intermedios (como si dijéramos) entre los mayores y los menores cuerpos de la naturaleza, cuyos dos extremos se sitúan igual de lejos del alcance de los sentidos humanos: Pues por un lado no son más que almas estrechas, y no merecedores del nombre de Filósofos, quienes piensan que cualquier Cuerpo puede ser demasiado grande o demasiado vasto en sus dimensiones; de la misma manera son tan negligentes, y de la misma camada que los primeros, quienes por otro lado piensan que las partículas de la materia deben ser demasiado pequeñas, y que la naturaleza está limitada por el Átomo y debe haber un *non-ultra* de sus divisiones. De eso, estoy seguro, nuestro Moderno Ingenio (el Mi-

> croscopio) dará pruebas oculares y les hará olvidarse de sus opiniones otra vez: pues ahí podrá verse cuán subdivisoria de la materia es la Naturaleza.

De este modo, «si la dióptrica sigue avanzando», sus pasados logros serán ampliamente superados; y aunque el autor, en la secuela, se ocupa principalmente de los seres inanimados, sus deducciones parecen implicar claramente una paralela extensión del mundo de los organismos a la región de lo infinitamente pequeño, donde la «incomparable Estenografía de la Providencia» ha producido «los insectos autómatas (esas Exigüidades vivientes)»[373].

La misma lógica requiere esta extensión del reino de la vida hacia abajo que requiere la hipótesis de la «infinitud de mundos» y de globos habitados dentro de esos mundos. Los «dos infinitos» —lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño— estaban ambos implícitos en las mismas premisas. Hemos visto a Fontenelle, en los *Entretiens sur la pluralité des mondes*, argumentando a partir de hechos ya conocidos por la microbiología la conclusión —de por sí no susceptible de demostración experimental— que estaba buscando asentar. Toda gota de agua está atestada de «petits poissons ou petits serpents que l'on n'aurait jamais soupçonnés d'y habiter», etc. Entonces, puesto que la «Naturaleza ha diseminado de un modo tan liberal los animales sobre la tierra», ¿debe creerse que «después de haber apurado su fecundidad aquí hasta el exceso, ha sido, en otros planetas, tan estéril como para no producir en ellos ningún ser vivo?»[374]. Y para quienes encontraban edificación en las comunes premisas de ambas conclusiones, toda concreta evidencia que tendiera a confirmar cualquiera de ellas suponía una feliz comprobación de las supuestas verdades metafísicas. Las ciencias experimentales no obstante, jugaron mucho mayor papel en

sensibilizar al público en general respecto a esta implicación biológica del principio de plenitud del que tuvieron para convencerlo de la verdad de la nueva cosmografía.

Esta segunda ampliación de la naturaleza tuvo dos efectos contrapuestos sobre la imaginación de los hombres y sobre sus sentimientos hacia el mundo en que vivían. Por una parte, había en todo aquello algo muy siniestro; presentaba el fantasmal espectáculo del parasitismo universal, de la vida devorando en todas partes la vida, y del propio cuerpo humano infectado por miríadas de pequeñas criaturas depredadoras que sacaban de él su alimento y, a veces —como pronto se llegó a conjeturar— lo convertían en su víctima[375]. Por otra parte, parecía aportar ejemplos adicionales y muy sorprendentes de la prodigiosa fecundidad de la naturaleza y, al mismo tiempo, de su admirable economía. La vida, al parecer, era ubicua. Ningún fragmento de materia era tan pequeño que no pudiera aportar alojamiento y alimento a seres vivos todavía menores; y la misma materia se volvía a utilizar en todas partes para sustentar a más materia animada, y a esta de nuevo a su vez, y así sucesivamente sin un límite averiguable. El microbiólogo se limitaba a confirmar e ilustrar la descripción de Pope de las características más impresionantes de la Naturaleza:

> Mira, a través de este aire, de este océano y de esta tierra, / Toda la materia presta y reventando a la vida. / ¡Arriba, a qué altura, la progresiva vida puede llegar! / Alrededor, ¡cuánta amplitud! ¡Cuán profundamente se extiende hacia abajo!

Los espíritus más tenebrosos prefirieron detenerse en el aspecto desagradable del cuadro. Fue útil a los propósitos pascalianos de «rebajar» y aterrorizar al hombre, de hacerle sentir vívidamente la pequeñez de su lugar en el orden cós-

mico y las limitaciones de sus facultades intelectuales. Los versos de Swift sobre el supuesto pozo sin fondo del parasitismo son demasiado conocidos para citarlos. Esta peculiaridad de la naturaleza era una manera de pensar, sin duda, un ejemplo de la suciedad general de las cosas en que propendía a detenerse. Écouchard-Le Brun se demoró poéticamente, sobre todo, en el aspecto alarmante de la idea de «los dos infinitos»:

Entre deux infinis l'Homme en naisant placé,
Se voit de tous les deux également pressé. [...]
Pour confondre ses yeux qu'effraya l'Éléphant,
Le Ciron l'attendait aux confins du Néan[376].

Pero la otra reacción fue en apariencia mucho más normal dentro de la filosofía y la literatura del siglo XVIII. Los descubrimientos de los microscopistas, y la supuesta existencia de microorganismos mucho menores y mucho más numerosos de los que hasta entonces se habían descubierto, aportaron una deliciosa y nueva demostración de esa insaciable generatividad en que, según todas las filosofías platónicas habían sostenido, consistía «la bondad de Dios»; y de este modo se creó un nuevo incentivo a esos prototipos de emoción y piedad cósmicos que siempre habían ido asociados con el principio de plenitud. Lo que sigue, por ejemplo, que puede suponerse escrito por un bacteriólogo de finales del siglo XIX o del siglo XX, en un momento retórico, se encuentra de hecho en uno de los *Spectator* (N.º 519) de Addison:

> Todas las partes de la Materia están pobladas; cada hoja verde es un enjambre de Habitantes. Escasamente hay un Humor en el Cuerpo del Hombre, o de ningún otro animal, donde nuestras Lentes no descubran Miríadas de Criaturas vivas. El Exterior de los Animales

también está cubierto de otros Animales, que de la misma manera son la Base de otros animales que viven sobre ellos; no sólo eso, en la mayor parte de los Cuerpos sólidos, como en el mismo Mármol, encontramos innumerables Células y Cavidades que están repletas de esos habitantes imperceptibles, puesto que son demasiado pequeños para que se puedan descubrir a simple vista.

Y todo esto, para Addison, formaba parte de esa «hermosa y sorprendente contemplación» que proporciona el espectáculo de la Cadena del Ser y una nueva prueba de «la exuberancia y superabundancia de la bondad del Ser Supremo, cuya Misericordia se extiende a todas sus Obras». Addison incluso encuentra en los microbios un argumento a favor de la existencia de ángeles y otros seres situados en la escala por encima del hombre, «puesto que hay un espacio infinitamente mayor en extensión y Puestos para los distintos Grados de Perfección entre el Ser Supremo y el Hombre que entre el Hombre y el más despreciable Insecto». Los sentimientos de James Thompson eran más confusos. Por una parte —refiriéndose como de costumbre a «la poderosa cadena de los seres»—, está seguro de que los microorganismos ocupan necesariamente un lugar «útil» dentro del orden de las cosas y canta, como la existencia de tales criaturas demuestra, el modo en que «toda la Naturaleza bulle de vida». Para él, además, ésta es una razón para alabar

ese Poder / Cuya sabiduría brilla tan bella a nuestro entendimiento, / Como a nuestros ojos sonrientes su servidor el Sol.

Por otra parte, el poeta no puede por menos que considerar una suerte que la mayor parte de los animales diminutos,

> ocultos / Por el amable arte creador del Cielo, escapan / A los groseros ojos del hombre; pues si los mundos / Encerrados en mundos brotaran a sus sentidos, / De las ambrosíacas golosinas y de la copa de néctar, / Retrocedería aborreciéndolas; y en la profunda noche, / Cuando el silencio duerme sobre todo, el ruido lo ensordecería[377].

Así pues, incluso quienes aceptaban la premisa optimista según la cual la racionalidad y la excelencia de la naturaleza consistían en su «completud», a veces eran presa de la sensación de que quizá fuese más agradable si no estuviera tan absolutamente llena.

Todavía a finales de siglo, el principio de plenitud y especialmente el de continuidad seguían siendo reconocidos por Kant en la *Kritik der reinen Vernunft* como seguros principios rectores de las ciencias biológicas y no biológicas, aunque con las concretas e importantes matizaciones que se deducían de la imposibilidad, implícita en la Filosofía Crítica, de la pormenorizada realización por parte de nuestro entendimiento de ninguna síntesis global de ese tipo. Al primer principio se le llama «la ley de la especificación [...] que exige la multiplicidad y la diversidad de las cosas» y que «podría formularse como *entium varietates non temere esse minuendas*»; el segundo es «el principio de la afinidad de todos los conceptos, que exige una continua transición de cada especie a cada otra especie mediante un gradual aumento de la diversidad». De ahí «surge su inmediata consecuencia *datur continuum formarum*: es decir, que la diversidad de las especies se tocan unas a otras y no admiten ninguna transición entre sí *per saltum*». No obstante, esto no se «basa en razones empíricas» ni se «puede indicar experimentalmente ningún objeto al que corresponda» puesto que tal continuo se-

ría infinito y puesto que el principio no nos dice el «criterio de los grados de afinidad» entre las especies adyacentes, sino «sólo que debemos buscarlos». La conclusión de Kant, pues, en lo relativo a «la famosa ley de la *escala continua* de los seres creados», que por ignorancia supone «puesta de moda por Leibniz», es que, si bien «ni la observación ni la clarificación de la constitución de la naturaleza podría establecerla como una afirmación objetiva», sin embargo, «el método de buscar un orden en la naturaleza de acuerdo con tal principio, y la máxima de admitir tal orden como existente en la naturaleza (aunque sería discutible dónde y hasta qué punto), constituyen sin duda un legítimo y excelente principio ordenador de la razón». «Indica el camino que conduce a la sistemática unidad del conocimiento». En resumen, del análisis kantiano de las condiciones generales de la posibilidad del conocimiento se deduce que la concepción de la Cadena del Ser, en su completa y estricta continuidad, es un orden «ideal de la razón» que nunca podrá en realidad satisfacerse, aunque la ciencia puede esperar, y debe buscar, en su gradual progreso, ofrecer cada vez más pruebas empíricas de su aproximada veracidad[378].

IX

LA TEMPORALIZACIÓN DE LA CADENA DEL SER

Cuando el principio de plenitud se interpretaba, bien religiosamente, como una manifestación de la fe en la divina bondad, o bien filosóficamente, como una implicación del principio de razón suficiente, era, tal como habitualmente solía entenderse, incoherente con toda creencia en el progreso y, desde luego, con cualquier clase de cambio importante en el conjunto del universo. La Cadena del Ser, en la medida en que su continuidad y perfección se afirmaban por razones acostumbradas, era un perfecto ejemplo del orden absolutamente rígido y estático de las cosas. La racionalidad no tenía nada que ver con el tiempo. Si la inexistencia de uno de los eslabones de la cadena demostrara la arbitrariedad de la constitución del mundo hoy, igualmente lo habría sido ayer y lo sería mañana. Tal como lo planteó un filósofo inglés de comienzos del siglo XVIII:

> [Dios] siempre actúa con fundamento o Razón, y de ahí se deduce que tenía alguna Razón para la Creación, pues de lo contrario nunca hubiera creado nada. Entonces, si tenía alguna Razón, sin duda esa Razón era la misma desde toda la Eternidad que en cualquier momento concreto: Por ejemplo, supongamos que la Bondad fue el Fundamento de su Creación, de ahí se deduce que si fue buena en un momento determinado, igualmente será buena para toda la Eternidad[379].

Si esto es verdad, señaló un contemporáneo, ha de ser verdad no sólo de la creación en general sino de cada una de las clases de seres: implicaba que, «no sólo los *Ángeles* y los *Hombres*, sino *todas las demás especies de criaturas*, todos los *Planetas* con *todos sus Habitantes* serían eternos», y lo que es

más, «que Dios no puede crear después ninguna nueva Especie de Seres; porque, todo lo que puede ser bueno para él de crear en el tiempo, lo era igualmente desde toda la Eternidad»[380].

La misma implicación del optimismo fue subrayada por el poeta Henry Brooke, en una nota en prosa de *The Universal Beauty (La belleza universal)* (1735):

> O bien hay una absoluta idoneidad de las cosas en el presente; o bien una idoneidad *in futuro*, es decir, como perspectiva y como tendencia, y ahora sólo relativa con respecto a lo que posteriormente debe ser absoluto. Pero si hubiera una absoluta idoneidad en el presente estado de cosas, no podría haber ningún cambio en nada; puesto que lo que es óptimo nunca puede cambiar a mejor.

Para muchos espíritus del siglo XVIII, esta concepción del mundo en la que, desde un principio, no ha aflorado ninguna novedad ni es posible que surja más adelante, parece haber sido absolutamente satisfactoria. El Abbé Pluche, por ejemplo, en una divulgación ampliamente leída de los conocimientos astronómicos de la época, presentaba la esencial inmutabilidad de la naturaleza como una de las conclusiones definitivas de la filosofía; y, al parecer, la consideraba una conclusión eminentemente edificante. Sin duda, da por sentado, la obra de la creación se desarrolló en un sentido progresivo hasta la aparición del hombre. Pero con él se alcanzó la consumación de que habían sido preparatorias todas las anteriores fases.

> Por lo tanto no se producirá nada más en todas las edades que sigan. Todos los filósofos han deliberado y llegado a un acuerdo sobre este punto. Consúltese la prueba de la experiencia; los elementos siempre son

> los mismos, especies que nunca varían, semillas y gérmenes dispuestos por adelantado para la perpetuación de cada una de las cosas, [...] de modo que se puede decir: *No hay nada nuevo bajo el sol*, ningún producto nuevo, ninguna especie que no haya existido desde el principio[381].

Este supuesto se utilizó algunas veces a comienzos del siglo contra la entonces incipiente ciencia de la paleontología. La concepción de que los fósiles son los restos de verdaderos organismos actualmente extinguidos fue combatida en nombre de que, en un universo bien gobernado, cada una de las especies debe estar constantemente representada; así escribía el gran botánico inglés John Ray en 1703:

> Se deduciría: Que muchas especies de Mariscos han desaparecido del Mundo, lo que hasta ahora los Filósofos se han negado a aceptar, estimando que la Destrucción de cualquier Especie desmembraría el Universo y lo volvería imperfecto; mientras que ellos piensan que la Divina Providencia se preocupa especialmente de asegurar y preservar las Obras de la Creación[382].

Esta conclusión la apoyaba y, al mismo tiempo, la ampliaba la reinante teoría embriológica de la preformación o *emboîtement* que afirmaba que, no sólo todas las especies, sino todos los organismos individuales habían existido desde un principio. Los individuos, sin duda, a diferencia de las especies, daban la impresión de aumentar de número y de sufrir cambios, pero en realidad era mera expansión o «despliegue» (*evolutio*) de estructuras y caracteres que ya estaban predelineados, en una escala de diminuta magnitud, en los gérmenes originarios que yacían encasillados uno dentro de otros como en una muñeca rusa. En expresión poética de Brooke, la Omnipotencia Creadora

> pudo confinar la infinitud, / Y alojar lo *Inmenso* dentro de un mínimo altar: / las especies eternas moldear un instante / Y los mundos inacabables en aparentes átomos conservar, / La planta dentro de la planta y la semilla envolviendo la semilla[383].

De manera que un importante grupo de las ideas dominantes a comienzos del siglo XVIII —la concepción de la Cadena del Ser, los principios de plenitud y continuidad en que ésta se basaba, el optimismo al que servía de justificación, la biología generalmente aceptada—, coincidían con el supuesto dicho de Salomón, que otros muchos, además de Pluche, estaban deseosos de citar como inspirada confirmación de las conclusiones de la filosofía y la ciencia. No sólo no hay nuevo bajo el sol, sino que nunca lo habrá. El paso del tiempo no suponía ningún enriquecimiento de la diversidad del mundo; en un mundo que es la manifestación de la eterna racionalidad, era inconcebible que eso pudiera ocurrir. Sin embargo, fue precisamente en el período en que esta consecuencia de la antigua concepción se hizo más visible cuando se inició una reacción en contra.

Una de las principales ocurrencias del pensamiento del siglo fue la temporalización de la Cadena del Ser. El *plenum formarum* pasó a ser concebido, por algunos, no como un inventario, sino como un programa de la naturaleza, que se va llevando adelante de manera gradual y lentísima a lo largo de la historia cósmica. Si bien todos los posibles exigen su realización, no a todos se les concede al mismo tiempo. Algunos la han alcanzado en el pasado y al parecer la han perdido; muchos están englobados en el tipo de criaturas que existen en la actualidad; sin duda, un número infinitamente mayor está destinado a recibir el don de la existencia real en las épocas por venir. El principio de plenitud sólo es válido

para el universo en todo su ámbito temporal. El demiurgo no tiene prisa; y su bondad queda lo bastante manifiesta si, tarde o temprano, cada una de las Ideas encuentra su expresión en el orden sensible.

Los motivos de este cambio fueron diversos; pero el que resulta más pertinente para nuestro tema radica en las dificultades planteadas por el mismo principio de plenitud, tal y como había sido tradicionalmente interpretado, cuando se dedujeron todas sus consecuencias y se estudiaron con rigor. Esas consecuencias eran, por una parte, intolerables para los sentimientos religiosos de muchos espíritus; y por otra ponían cada vez más en claro la dificultad para reconciliarlas con los hechos conocidos de la naturaleza. La Cadena del Ser estática y permanente se desmoronó en buena medida por su propio peso.

Nos detendremos primero en las dificultades religiosas y morales. El fatal defecto del optimismo —y del principio de plenitud de que dependía fundamentalmente su dialéctica— era el que hemos visto señalar a Voltaire: no dejaba lugar a la esperanza, al menos para el mundo en general ni para el conjunto de la especie humana. Si el bien universal requería todos los males parciales y si el universo es, y siempre ha sido, perfectamente bueno, no podemos confiar en la desaparición de ninguno de los males parciales. Llevado a sus últimas consecuencias lógicas, el optimismo equivale a la doctrina de la Conservación del Mal, metafísico, moral y material; la suma de la imperfección de las partes debe mantenerse constante, puesto que la perfección del todo consiste exactamente en la realización de esa suma de imperfecciones. Pero para los espíritus cuya percepción de la realidad de los males concretos de la existencia era demasiado profundo para aliviarse con silogismos, esta paradoja optimista era una burla

grotesca. Era preferible admitir que el mundo no era en la actualidad absolutamente racional y retener alguna esperanza de corregirlo, que concebirlo como perfectamente racional… y absolutamente desesperanzados.

Para los individuos, bien es cierto, el principio de plenitud no excluía necesariamente la perspectiva de alcanzar una existencia superior en la otra vida. Aunque la constante estructura del mundo consistía en un conjunto fijo de casillas ideales y, aunque todas las casillas debían estar ocupadas, no era imposible que el inquilino de una fuese trasladado a otra mejor. Pero tal posibilidad estaba asociada —según las interpretaciones dadas al principio por algunos de sus más cualificados expositores— a una extraña condición. Aquéllos que pertenecían a «los órdenes inferiores» del universo, señaló Edmund Law, «no podían aspirar a una situación superior sin detrimento del superior que poseía tal situación; pues éste debía dejar su puesto antes de que otro ascendiera a ocuparlo». De ahí que, aunque un hombre, mediante el correcto ejercicio de su libertad moral, pudiera «convertirse en adecuado e idóneo para un estado superior», no podía ser ascendido hasta que se produjera una vacante gracias a la «degradación» de uno de los situados por encima de él, como consecuencia de obrar mal. Esta deducción era estrictamente coherente con la teoría, dado el supuesto de que cada grado de la diferenciación posible sólo podía tener un representante en cada momento; y este supuesto lo exigía el principio de la identidad de los indiscernibles. Dos criaturas que ocuparan exactamente el mismo lugar en la escala serían la misma criatura. Pero la consecuencia de que nadie pudiera ascender en el mundo a no ser al precio de la caída de otro era, como es obvio, moralmente monstruosa. La prueba optimista de la

racionalidad de la constitución general de las cosas resultaba ser una demostración de su esencial inmoralidad.

La rebelión contra estas dos consecuencias del esquema era, pues, inevitable, en cuanto se percibieran en su totalidad. La Cadena del Ser forzosamente debía ser reinterpretada para que admitiera el progreso en general y el progreso del individuo, sin equilibrarlo con un deterioro en otro lugar. Además, la concepción tradicional, cuando se reinterpretaba de este modo, sugería una nueva escatología o, más bien, la revitalización de una antigua escatología. Puesto que se seguía suponiendo que la escala estaba minuciosamente graduada, puesto que la naturaleza no da saltos, la vida futura debía concebirse —al menos para quienes utilizaran correctamente su libertad— como un gradual ascenso, etapa por etapa, por todos los niveles anteriormente alcanzados aquí por el hombre; y puesto que el número de niveles entre el hombre y el Ser Perfecto debía ser infinito, ese ascenso no tenía fin. La concepción del destino del hombre como un progreso inacabable surgió, pues, a consecuencia de la reflexión sobre los principios de plenitud y continuidad.

La revisión de la escatología tradicional había sido prefigurada en el siglo anterior por Henry More. En la medida en que *natura non facit saltus*, los muertos, infirió, no saltan inmediatamente de la imperfección terrestre a la bienaventuranza celestial; ni hay necesidad de suponer que la plenitud del ser deba realizarse simultáneamente.

> El Músico no pulsa todas las cuerdas al mismo tiempo; ni es de esperar que todas las cosas de la Naturaleza deban actuar en todos los momentos; pero cuando es su turno, entonces al tocarlas darán su sonido; en el ínterin permanecen silenciosas[384].

Addison, a quien hemos encontrado anteriormente discurriendo en una especie de rapto poético sobre la noción de la Cadena del Ser, se vio llevado por ella a rechazar, incluso más tajantemente que More, la concepción de la vida posterior a la muerte como eterna fijación en una inmutable bienaventuranza o en una inmutable miseria, propia de la ortodoxia protestante. En 1711 escribió en el *Spectator*:

> Entre [...] otros excelentes argumentos a favor de la inmortalidad del alma, hay uno que se deduce del perpetuo progreso del alma hacia su perfección, sin ninguna posibilidad de nunca alcanzarla; lo cual es una insinuación que no recuerdo haber visto desplegada y perfeccionada por otros que han escrito sobre este asunto, aunque me parece a mí que contiene una gran carga en su interior[385].

Debemos creer, afirma Addison,

> que las distintas generaciones de criaturas racionales, que crecen y desaparecen en tan rápida sucesión, sólo lo hacen para recibir aquí los primeros rudimentos de su existencia, y ser posteriormente trasplantados en un clima más benévolo, donde puedan extenderse y florecer por toda la eternidad. No hay, en mi opinión, ninguna consideración más agradable y triunfal en la religión que ésta del perpetuo progreso que realiza el alma hacia la perfección de su naturaleza, sin llegar nunca a su conclusión. Ver el alma como si avanzara de grado en grado, considerar que debe brillar para siempre con nuevos accesos a la gloria, y relucir por toda la eternidad, que seguirá agregando virtud a la virtud y conocimiento al conocimiento; lleva consigo algo que es prodigiosamente acorde con esa ambición que es natural al entendimiento humano. Lo

> que es más, debe ser un panorama agradable para el propio Dios, ver su creación siempre embelleciéndose a sus ojos y acercándose a él a través de mayores grados de semejanza.

Esta concepción de la infinita perspectiva de mejorar la propia posición en el universo, una perspectiva por igual abierta a todos los seres racionales, sin duda atrajo a Addison, en parte, porque apartaba de la imagen de la Escala del Ser ese aspecto de irremediable desigualdad que tenía en su forma más habitual.

> Me parece que esta única consideración, del progreso del espíritu finito hacia la perfección, bastará para extinguir toda la envidia de las naturalezas inferiores y todo el desprecio de las superiores. Ese Querubín, que ahora aparece como un Dios para el alma humana, sabe muy bien que llegará un tiempo de la eternidad en que el alma humana será tan perfecta como lo es él ahora; lo que es más, en que despreciará ese grado de perfección en la misma medida en que ahora no lo alcanza.

La Escala del Ser, pues, se convierte literalmente en una escalera, con un infinito número de peldaños, por la que ascienden eternamente las almas individuales. En la medida en que todas van al mismo paso, el orden jerárquico se mantiene y la posición relativa no se altera:

> Es cierto que la naturaleza superior sigue avanzando, y de esta forma conserva su distancia y superioridad en la Escala del Ser; pero sabe, por muy alta que sea la posición en que se sitúe en el presente, que la naturaleza inferior ascenderá a la larga a ella y resplandecerá con el mismo grado de gloria.

Pocos años después, Leibniz concluye sus *Principios de la naturaleza y de la gracia* (1718) con la afirmación de que ningún hombre está destinado a alcanzar por completo la visión beatífica:

> Nuestra felicidad nunca consistirá, ni debe consistir, en el goce total, en el que no hay ninguna otra cosa que desear, y que embotaría nuestro entendimiento, sino en el perpetuo progreso hacia nuevos placeres y nuevas perfecciones[386].

Esta reconstrucción de la doctrina de la inmortalidad se pone también de manifiesto en la misma obra donde tan francamente se deducen estas melancólicas consecuencias del argumento en favor del optimismo. Edmund Law, un teólogo lo bastante ortodoxo para alcanzar un obispado, en su personal y posterior ascenso por la Escala del Ser se sentía incapaz de aceptar las conclusiones que exigían su propia lógica y la del arzobispo King. Pues agrega, a la conclusión aparentemente triunfal del argumento —a saber, que «el actual estado del mundo es el mejor que podría ser»—, una nota a pie de página donde plantea la cuestión de «si puede suponerse que Dios ha situado algún orden de los seres en una condición tan fija e inalterable como para que no admita progreso; si ha hecho a algunas criaturas tan perfectas desde el principio como permite la naturaleza de un ser creado». La respuesta, piensa Law, no es en absoluto «fácil de decidir». Quienes la contesten afirmativamente «argumentan a partir de nuestra noción de la infinita o absoluta bondad, que debe animar siempre a la Deidad a transmitir todas las formas de felicidad en el más alto grado por la misma razón que le impulsa a transmitirla siempre en algún grado. Por esto, dicen ellos, no lo ha hecho, a no ser que en un principio dotara a ciertas criaturas con toda la perfección que una criatu-

ra puede recibir y diera a toda clase de seres subordinados la mayor felicidad de que eran capaces sus distintas naturalezas». No obstante, el propio Law se inclina a favor de la opción contraria: «aunque pueda parecer algo así como una paradoja», piensa que «quizá tras una nueva consideración no será juzgada improbable».

> Para una criatura [...] experimentar un perpetuo advenimiento de nuevo y desconocido placer [...] y estar siempre aproximándose cada vez más a la perfección, esto, desde luego, debe acrecentar la suma de su felicidad incluso por encima de la de aquéllos cuya condición se supone haber comenzado y terminado en el grado de perfección en que ésta terminará (si es que hay algún fin en cualquiera de los dos casos) y que no conocen defecto, variación ni aumento. Un ser finito fijado en el mismo estado, por excelente que sea, de acuerdo con nuestras concepciones (si se nos permite juzgar a partir de nuestras actuales facultades, y no podemos juzgar por otra cosa) debe contraer una especie de indolencia e insensibilidad [...] que nada puede curar sino la alteración y la variedad. Por tanto, no parece probable que Dios haya fijado realmente a ninguno de los seres creados en el sumo grado de perfección siguiente al suyo. Lo que es más, es imposible concebir un grado tan alto, y la suposición es absurda, puesto que lo que admite una infinita adición no puede tener grado sumo. [... Así pues, Dios,] creemos nosotros, nunca creará ningún ser en tal condición que no tenga espacio suficiente para seguir creciendo en bienaventuranza y adquiriendo siempre nueva felicidad, junto con nuevas perfecciones[387].

Este cambio en la forma de la creencia en la vida futura estaba estrechamente relacionado —como ilustra la última cita— con una observación psicológica, una generalización sobre la naturaleza humana, que contaba entre las favoritas de los filósofos que más gustaban de complacerse en el principio de plenitud. El hombre, se subrayaba, sólo accede a la felicidad mediante la incesante alteración. Al principio de *Spaccio della bestia trionfante*, de Bruno, que había sido vertida al inglés en 1713 y fue muy leída y admirada durante el siglo XVIII, aparece la «Sabiduría» y pronuncia las siguientes palabras:

> Si no hubiese cambio en los cuerpos, ninguna variación en la materia ni vicisitudes en el ser, no habría nada agradable, nada bueno, nada placentero. [...] El placer y la satisfacción no consisten en otra cosa que en un cierto decurso, progreso o movimiento de un estado a otro. [...] No podemos conseguir deleite en nada de lo presente hasta habernos fatigado antes de lo pasado. El cambio de un extremo a otro, con todos los intervalos, desplazándose desde un contrario a otro atravesando todos los espacios intermedios, es seguro que reporta satisfacción[388].

La misma observación psicológica aparece repetidamente en Leibniz; por ejemplo: «Ésta es la ley misma del gusto, que el placer no tenga un tenor constante, pues eso engendra aversión y nos aburre en lugar de hacernos felices»[389].

La principal significación histórica de todo esto radica en el hecho de que muestra la emergencia y difusión de una manera de pensar sobre la naturaleza del bien que habría que aunarse con aquella que ya hemos visto como resultado de la lógica del optimismo. La nueva escatología era la manifestación de una segunda nueva concepción del valor. La

identificación platónica del bien consumado con la αὐτάρκεια y el cese del deseo —«el que posee siempre tiene la más perfecta suficiencia y nunca tiene necesidad de otra cosa»— estaba cediendo el puesto a su contraria: *ninguna* finalidad, *ninguna* perfección última, ningún límite a la ambición de la voluntad. Pasajes como los que he citado de Leibniz, de Addison y de Law estaban claramente prediciendo el ideal faústico. El hombre es por naturaleza insaciable y es la voluntad de su Hacedor que deba ser así; en ningún momento de su experiencia puede, si es fiel a su naturaleza y a su vocación, decir: «Verweile doch, du bist so schön!». La tendencia es a sustituir el ideal del reposo final del alma en la contemplación de la Perfección, asimilándose a «la paz que mantiene quieto el centro» del cielo, según la visión de Dante del Paraíso Celestial, por el *Streben nach dem Unendlichen*, la interminable búsqueda de la meta inalcanzable; esta tendencia ha sido, en general, datada muy posteriormente por los historiadores. No fue una invención de Goethe ni de los románticos alemanes, ni aún siquiera de Lessing, sino que se había expuesto reiteradas veces durante el siglo, tanto por eminentes filósofos como por hombres de letras universalmente leídos; y estaba estrechamente emparentada en su pensamiento con la aceptada idea de la Escala del Ser, que mucho tiempo había sido vagamente descrita por teólogos de impecable ortodoxia como el decurso del ascenso del alma hacia Dios.

En el ensayo de Lenz sobre *Los primeros principios de la moral* (1772), vuelve a oírse sonar, algo dulcificado, este preludio de la tendencia romántica, por entonces a punto de estallar a todo volumen. Al definir la naturaleza del «impulso hacia la perfección» (*Vollkommenheit*), afirma que se trata de uno de los impulsos fundamentales de la naturaleza humana.

Esta perfección consiste en el completo desarrollo de todas «las facultades y capacidades que la Naturaleza ha implantado en nosotros». Pero dos matizaciones, ambas relacionadas en el pensamiento de Lenz con los principios de plenitud y continuidad, se agregan a este ideal ético de la autorrealización. «Hemos aprendido en nuestro Siglo de las Luces que entre nuestras facultades unas son superiores —las del entendimiento— y que a las llamadas facultades superiores del alma deben subordinarse las demás. En esta misma proporción, pues, debemos procurar cultivarlas y desarrollarlas. Pero dado que todas ellas están conectadas entre sí de manera inseparable e infinitamente minuciosa[390], las otras [es decir, las "inferiores"] no deben desatenderse más que las superiores; y esto de acuerdo con las distintas tendencias de cada individuo». Pero tanto para la especie como para el individuo, el mismo principio exige un perpetuo rechazo del *status quo*, un interminable ascenso por la Escala del Ser.

> Mírese bien que me estoy refiriendo aquí a la perfección *humana*. Espero que no se me haga aquí el reproche de que, puesto que Dios creó buenos a los primeros hombres, éstos no debieron tener necesidad, desde mi punto de vista, de ninguna moralidad, es decir, de ningún empeño moral consciente. «Buenos», en el caso de los primeros hombres, significa *perfectibles*, no perfectos, pues de lo contrario no hubiera habido caída. Todas las criaturas, desde el gusano hasta el serafín, deben ser capaces de perfeccionarse, pues de lo contrario dejarían de ser criaturas finitas y se perderían, de acuerdo con la concepción platónica, en el Ser infinito y perfecto[391].

Se trata de una de las numerosas anticipaciones dieciochescas del conocido pareado de Emerson:

Esforzándose por ser hombre, el gusano / Asciende por todas las espiras de la forma.

Si bien, en una época en que muchos hombres de ciencia eran al mismo tiempo teólogos, este cambio del uso ético y religioso de la noción tendía, de por sí, a fomentar un cambio parejo en las ideas científicas, esto último también vino impuesto por razones menos especulativas. Una de estas razones fue la dificultad, por no decir la imposibilidad, de ver en los tipos orgánicos existentes el grado de continuidad exigido por la teoría. La naturaleza, tal como era observable, *no* parecía presentar ni siquiera un segmento de la cadena que estuviese completo y sin quiebras. Esta objeción la hicieron sobre todo los autores que eran lo bastante audaces para atacar el supuesto global de la plenitud de la creación. En la segunda mitad del siglo XVIII, Voltaire, el Dr. Johnson y Blumenbach, el iniciador de la antropología, fueron los más notables de estos críticos. En realidad, según él nos cuenta, hubo un tiempo Voltaire había estado fascinado por la idea de la Escala del Ser.

> La primera vez que leí a Platón y llegué a esta gradación de los seres que se eleva desde el más ligero átomo hasta el Ser Supremo, me sorprendió con admiración. Pero cuando lo miré detenidamente, el gran fantasma se desvaneció, como en los viejos tiempos todas las apariciones debían desvanecerse con el canto del gallo. Al principio, la imaginación se complace en ver la imperceptible transición de la materia inanimada a la orgánica, de las plantas a los zoofitos, de éstos a los animales, de éstos a los *genios*, de estos *genios* dotados de un pequeño cuerpo etéreo a las sustancias inmateriales; y por último, los ángeles y los distintos órdenes de tales sustancias, ascendiendo en belleza y

> perfección hasta el propio Dios. Esta jerarquía gusta a las buenas gentes que se imaginan ver ahí al Papa y a sus cardenales, seguidos de arzobispos y obispos; tras los cuales vienen los párrocos, los vicarios, los simples sacerdotes, los diáconos, los subdiáconos; luego comparecen los monjes y la fila termina con los Capuchinos[392].

Pero Voltaire argumenta con tres razones que la serie continua es inexistente en el mundo orgánico. En primer lugar, hay especies que existieron en un tiempo y luego han desaparecido; otras están en proceso de extinción; y aún otras pudieran o pueden ser destruidas por el hombre, si éste así lo desea. «Si el resto del mundo hubiera imitado a los ingleses no quedarían lobos sobre la Tierra». También es probable que haya habido especies de hombres que se hayan desvanecido. En segundo lugar, el hecho evidente de que podemos concebir especies imaginarias intermedias entre las actuales demuestra, de por sí, que la secuencia de las formas se interrumpe:

> ¿No hay una laguna visible entre el mono y el hombre? ¿No es fácil imaginar un bípedo implume que posea inteligencia pero que carezca de habla y de forma humana, que respondiera a nuestros gestos y nos sirviera? Y entre esta nueva especie y la del hombre, ¿no podemos imaginar otras?

Por último, la supuesta integridad de la cadena exige la existencia de una vasta jerarquía de seres inmateriales superiores al hombre. Sin duda el cristiano creerá en algunos de estos seres, *parce que la foi nous l'enseigne*. Pero ¿qué razón hay, aparte de la revelación para creer en ellos; en otras palabras, qué razón tenía Platón para creerlo? En cuanto al mundo inanimado, está claro que no hay gradación en los

elementos que lo componen; por ejemplo, en las magnitudes de los planetas y de sus órbitas. En suma, pues, la crítica de Voltaire consiste en que cualquier hombre que preste la más ligera atención a los hechos conocidos verá inmediatamente la falsedad del supuesto de que la «naturaleza no da saltos». Concluye, pues, con un apostrofe a Platón, según supone Voltaire, la fuente de toda la ilusión:

> ¡Ay Platón, tan admirado! Me temo que sólo nos has contado fábulas y nunca has dicho más que sofismas. ¡Ay Platón! has hecho más daño de lo que te crees. ¿Cómo?, se me preguntará; pero yo no responderé[393].

Voltaire también argumenta en otro lugar, aunque sin tan meticulosa coherencia, contra los supuestos *a priori* en que se basaba el principio de la plenitud cósmica. «¿Por qué debería ser y cómo puede ser la existencia infinita? Newton demostró la realidad del vacío. Si en la naturaleza puede haber un vacío más allá de la naturaleza, ¿dónde está la necesidad de que los seres deban extenderse hasta el infinito? ¿Qué sería una extensión infinita? No puede existir en mayor medida que un número infinito». Sin embargo, en el mismo párrafo en que niega la infinitud del mundo en el espacio, Voltaire afirma su infinitud en el tiempo y, por tanto, ataca a la doctrina tradicional de la creación por razones igualmente tradicionales. «El gran principio *nada nace de nada* es tan cierto como que dos y dos son cuatro». El universo, pues, debe ser «eterno».

> Es una absurda contradicción decir que el Ser Activo pasó una eternidad sin actuar, que el Ser Creador existió durante un tiempo infinito sin crear nada, que el Ser Necesario fue durante toda una eternidad un ser inútil[394].

El ataque del Dr. Johnson a la teoría se basaba en razones similares; pero de los dos ataques fue éste, lo que no deja sorprender, el más profundo y el más dialéctico[395]. No sólo el principio de plenitud está en contradicción con los hechos observables; también le parece contradictorio en sí mismo. La Cadena del Ser debe ser un genuino continuo, si es que ese principio tiene alguna validez; pero en un continuo debe haber una infinitud de elementos intermedios entre cada dos miembros, por muy «cerca» que estén entre sí. Johnson, pues, aplica a la concepción aceptada del universo algunos de los razonamientos que, aplicados a la línea, eran tan antiguos como Zenón de Elea.

> La Escala de la Existencia desde el Infinito a la Nada no es posible que tenga Existencia. El Ser superior no infinito debe estar, como tantas veces se ha señalado, a una infinita Distancia por debajo del Infinito. [...] Y en esta Distancia entre lo infinito y lo finito, habrá siempre Lugar para una infinita Serie de indefinible Existencia. Entre el punto positivo más inferior de la existencia y la Nada, donde suponemos que termina la Existencia positiva, hay otra hendidura de una infinita profundidad; donde de nuevo hay Espacio para interminables órdenes de Existencia subordinada. [...] No es esto todo. En la Escala, dondequiera que comience o termine, hay infinitas Vacuidades. A cualquier distancia que supongamos el siguiente Orden de Seres situado por encima del Hombre, hay un espacio para un Orden de Seres intermedio entre ambos; y si para un orden, entonces para infinitos Ordenes; puesto que cada Cosa que admite más o menos, y en consecuencia todas las Partes de ella que admite, pueden dividirse infinitamente. De manera que, por lo que nosotros po-

> demos juzgar, debe haber un Espacio de Vacuidad entre cada dos Peldaños de la Escala, y entre cada dos Puntos del cono de la Existencia para el infinito Ejercicio de un Poder Infinito.

Además, observa Johnson, el principio de plenitud tiene consecuencias que deberían poder demostrarse empíricamente, pero que en realidad son falsas.

> Cada una de las Razones que pueden servir para probar que hay Seres de todas las clases posibles, demostrará que existe el mayor Número posible de cada Clase de seres; pero esto, con respecto al Hombre que conocemos, si es que conocemos algo, no resulta cierto.

En resumen, concluye Johnson: «esta Escala del Ser que he demostrado que fue erigida por una Imaginación presuntuosa, apoyada en los Cimientos en la Nada, asciende hasta la Nada en la Cumbre y tiene Vacuidades entre peldaño y peldaño por las que cualquier Orden de Ser puede hundirse en la Nulidad sin ningún Inconveniente, por lo que podemos juzgar, de la siguiente Categoría tanto superior como inferior». Así que

> se ve cuán poca Razón tienen aquéllos que basan su Razón en la Escala del Ser para triunfar sobre aquéllos que recurren a cualquier otro Expediente de Solución, y qué dificultades surgen por todos Lados para reprimir las Rebeliones de la Decisión presuntuosa. *Qui pauca considerat, facile pronunciat*[396].

La crítica de Johnson se acerca mucho a la raíz de la cuestión. De haber sido debidamente estudiada por sus contemporáneos, el final del siglo se hubiera señalado por el derrumbamiento del principio de continuidad y del tradicional argumento optimista, contra el que arremetía vigorosamente

en el mismo escrito. Pero no parece que su crítica ni la de Voltaire tuviera mucho efecto. Durante todo el siglo, los supuestos de plenitud, continuidad y gradación continuaron actuando firmemente, como hemos visto, sobre el entendimiento de los hombres, sobre todo en las ciencias biológicas.

Sin embargo, se iba haciendo cada vez más evidente —como de hecho lo había sido para algunos autores medievales— que había que hacer algo para adecuar el postulado de la necesaria realización completa de todos los posibles con el hecho que el mundo concreto es temporal. La supuesta necesidad era una necesidad *eterna*, pero su ejecución, por así decirlo, era manifiestamente *no* eterna. Si los individuos son los eslabones de la cadena, está claro que no todos existen a la vez; e incluso si —alejándose del rigor del principio de continuidad— se supone que los eslabones son las especies, la mera dificultad fáctica de la presencia de lagunas entre las series orgánicas conocidas ya había preocupado desde mucho antes a quienes creían en la «completud» y continuidad de la creación. Un artificio para resolver este embarazo, al que había recurrido en ocasiones un espíritu tan grande como Leibniz, consistía, como hemos visto, en asignar a los miembros de las series cualitativamente consecutivas una distribución espacial por los planetas y los sistemas solares. Para encontrar los eslabones que faltan aquí sería menester volar a Marte o a las Pléyades[397]. Maupertuis, que estaba considerado en su tiempo un gran hombre de ciencia, propuso otra conjetura no menos aparatosa para salvar la doctrina de la completud original de la secuencia de las formas. Muchas especies que existieron en un tiempo, propuso, habrían sido eliminadas por algún accidente, como la aproximación de un cometa. La naturaleza según nosotros la vemos ahora es como un edificio, en un tiempo ordenado, al que le ha caí-

do un rayo: «muestra a nuestros ojos sólo las ruinas donde ya no podemos discernir la simetría de las partes ni el plan del arquitecto»[398]. Pero a aquéllos cuya fe en la plenitud y continuidad del universo era tenaz, se les ocurría espontáneamente una hipótesis menos insatisfactoria y menos arbitraria: que la Cadena del Ser, aunque no pudiera observarse ahora completa, se vería que lo es, o bien que tiende a serlo cada vez más, si pudiéramos conocer la entera secuencia de las formas en el tiempo, en el pasado, en el presente y en el futuro.

Algunos autores recientes han mantenido, a propósito de Leibniz, que esta solución no fue aceptada por él, quien siguió apegado a la concepción de un universo estático. Puede citarse cierto número de pasajes que tienden a apoyar esta interpretación; pero las pruebas, en conjunto, son contrarias[399]. Hay una famosa carta, probablemente de 1707, parte de la cual ya he citado, en la que se extiende, con un entusiasmo aún mayor que lo habitual en él, sobre la importancia científica del principio de continuidad; concluye como sigue: ese principio

> por tanto, para mí, más allá de toda duda; y podría servir para asentar cierto número de cuestiones importantes para la verdadera filosofía, que, elevándose por encima de los sentidos y de la imaginación, busca el origen de los fenómenos en las regiones intelectuales. Me vanaglorio de tener algunas ideas sobre estas verdades; pero esta edad no está preparada para recibirlas.

¿Cuáles, pues, eran nuevas implicaciones del principio, tan extrañas que Leibniz duda de explicitarlas? Hay razón para pensar que una de ellas, por lo menos, era la conclusión de que el mundo está todavía tan inacabado que la Cadena

del Ser debe entenderse como un proceso en el que todas las formas se van gradualmente realizando a lo largo del tiempo. En *Protogaea* (1693), Leibniz señala que muchas especies de organismos que existieron en períodos anteriores del tiempo geológico están extinguidos en la actualidad y que muchos de los conocidos por nosotros, al parecer, no existían entonces, y añade que es de una hipótesis «digna de crédito que en el curso de los vastos cambios» que han tenido lugar en las condiciones de la corteza terrestre «incluso las especies animales se han transformado muchas veces»[400]. «Es posible», escribe de nuevo, que en algún momento anterior «muchas especies que contenían algo del gato, como el león, el tigre, el lince, puedan haber sido de la misma especie y que ahora debamos considerarlas como subvariedades de la especie-gato original»[401]. En otro escrito (1710) sugiere que es probable que los primeros animales fueran formas marinas y que los anfibios y los animales terrestres sean descendientes de aquéllos[402]. Y en otro lugar, Leibniz amplía esta concepción, por razones metafísicas, al desarrollo gradual del universo. La *significación* del tiempo y del cambio, dice, la razón de por qué *le changement est à propos*, consiste en que pueda «haber más especies o formas de perfección, incluso cuando fueran iguales en grado»[403]. Hay, observa en otro lugar, dos posibles hipótesis sobre esta cuestión: «en primer lugar, que la naturaleza sea siempre igualmente perfecta; en segundo lugar, que siempre vaya creciendo en perfección, [...] suponiendo que no fuera posible otorgar su plena perfección de una vez». Si la última es la cierta, el hecho podría explicarse de dos maneras: «o bien que no ha habido ningún principio y los momentos o estados del mundo han ido siendo cada vez más perfectos desde la eternidad, o bien que hubo un comienzo del proceso»[404]. Y en uno de sus es-

critos breves más interesantes se pronuncia sin la menor ambigüedad a favor de la hipótesis del progreso constante. El pleno de la posibilidad es ahora, y siempre lo será, una especie de campo parcialmente cultivado, en el que pueden crecer ilimitadamente nuevos y mejores frutos puesto que un continuo nunca puede agotarse.

> Hay que reconocer el crecimiento acumulativo de la belleza y de la perfección universal de las obras de Dios, el perpetuo e ilimitado progreso del universo como conjunto, de tal modo que avanza hacia un estado superior de cultivo, lo mismo que buena parte de nuestra tierra está ya sujeta a cultivo y de ahora en adelante lo estará cada vez más. [...] En cuanto a la objeción que puede plantearse de que, si esto es cierto, el mundo se convertirá en algún momento en el paraíso, la respuesta no hay que buscarla muy lejos: aun cuando muchas sustancias hayan alcanzado un gran grado de perfección, siempre habrá, en razón de la infinita divisibilidad del continuo, en el abismo de las cosas partes todavía dormidas, a ser despertadas y elevadas a una condición mayor y superior y, por así decirlo, a un mejor cultivo. Y por esta razón el progreso nunca tendrá término[405].

La tesis general del avance creativo de la naturaleza, y también la ocasional afirmación más concreta de la transformación de las especies, debía reconciliarlas Leibniz con otros rasgos de este sistema con las que podían parecer incongruentes a primera vista. Tanto su teoría de las mónadas como su embriología preformacionista afirmaban que, en un determinado sentido, cada uno de los seres que había existido alguna vez en la naturaleza siempre existiría. El número de «sustancias» individuales, es decir, de mónadas, es cons-

tante. Se puede afirmar con certeza (escribió en 1715), no sólo que «el alma de cada animal ha preexistido» desde la creación, sino también que ha preexistido «en un cuerpo orgánico» propio. «El nacimiento de cada animal no es más que la transformación de un animal previamente vivo»[406]. El organismo individual que actualmente vive existía como animálculo en el plasma germinal del antepasado originario. Pero esto no necesariamente significa, para Leibniz, que el antepasado fuera morfológicamente similar al descendiente, una criatura de la misma especie (en el habitual sentido del término); ni tampoco que el cuerpo «preformado» del actual organismo fuese una precisa «predelineación» de su presente ni su forma fetal; ni siquiera, al parecer, que durante todo el tiempo intermedio el alma del organismo se mantuviera siempre en el mismo «grado» y su cuerpo en el mismo tipo. El animálculo originario «se ha convertido en el animal actual» a través de una enorme serie de «cambios, evoluciones e involuciones»[407]. En concreto, en la concepción del individuo puede ocurrir un cambio radical. «No sólo el cuerpo orgánico, sino también el alma de ese cuerpo, y, en una palabra, el mismo animal existían antes de la concepción; mediante la concepción del animal meramente se prepara para una gran transformación con objeto de convertirse en un animal de otra especie. Incluso al margen de la generación, podemos ver algo próximo a esto cuando los gusanos se convierten en moscas y las orugas en mariposas»[408]. Esta elevación del germen individual a una especie superior, observa Leibniz en este pasaje, constituye más bien la excepción que la regla; «la mayor parte de los animales espermáticos se mantienen en su propia especie» y «sólo hay un pequeño número de elegidos que pasan a un teatro mayor»[409]. Pero

las almas preexistentes de los hombres, piensa Leibniz, no eran, estrictamente hablando, almas humanas.

> Se debe suponer que las almas que algún día se convertirán en humanas, como las de otras especies, han estado en las semillas y en los antepasados hasta Adán, y consiguientemente han existido desde el comienzo de las cosas, siempre en alguna clase de cuerpo organizado. [...] Pero parece adecuado, por diversas razones, que entonces sólo deban haber existido como almas sensitivas o animales... y que deban permanecer en este estado hasta el momento de la generación del hombre a quien hayan de pertenecer, pero que entonces reciban la razón; bien sea mediante el método natural de elevar el alma sensitiva al grado de alma razonante (lo que encuentro difícil de creer), o bien que Dios dé razón a este alma mediante una operación especial, o bien (si así se prefiere) mediante una especie de *transcreación*[410].

Una vez generadas, las almas racionales no sólo están exentas de recaer en un grado inferior, sino que (de acuerdo con la escatología progresiva de Leibniz anteriormente expuesta) «avanzan y maduran continuamente, como el mismo mundo, del que no son sino imágenes»[411]. Aunque las almas de los demás animales individuales también son indestructibles, «mientras el mundo dure», no tienen asegurado de la misma manera el indefinido y constante progreso hacia grados superiores del ser, según supone en ocasiones, y al parecer por costumbre, Leibniz; sus cuerpos están sometidos a «innovaciones» así como a «evoluciones» y, al corresponder la situación del alma a la del cuerpo, es posible que ésta, por diversas vicisitudes naturales, se hunda en el fondo de la escala[412]. Sin embargo, también se pronuncia porque hay

«una cierta verdad en que cada sustancia debe alcanzar toda la perfección de que es capaz, y que ya se encuentra en ella, aunque sin manifestarse (*comme enveloppée*)»[413]; y a veces insinúa la posibilidad de un avance ilimitado en el futuro de las mónadas: «La eternidad, que en el futuro está reservada a todas las almas, o más bien a todos los seres animales, es un enorme campo dispuesto para que dé, aunque por grados, la mayor perfección al universo»[414]. Puesto que Leibniz sostiene que esta creencia estaba confirmada por «el gradual progreso de la observación física», probablemente tenía presente, entre otras cosas, las pruebas paleontológicas y de otros tipos que él mismo había citado en *Protogaea* y otros escritos ya mencionados. El avance filogenético era siempre para él, como consecuencia de su embriología preformacionista, una manifestación del avance ontogenético; y cualquier hecho observable que indicara la posibilidad del uno señalaba también la probabilidad del otro. Por tanto, con el crecimiento de los conocimientos empíricos, «alcanzamos las verdades más sublimes y más importantes de la metafísica y de la teología natural»; refiriéndose en este caso a la verdad del progreso general del universo. Pero las «observaciones físicas» que podían invocarse en apoyo de tal teoría eran, si es que hace falta decirlo, muy escasas a comienzos del siglo XVIII; las consideraciones que condujeron a Leibniz, y a cierto número de sus contemporáneos e inmediatos sucesores, a adoptar tal teoría debieron consistir fundamentalmente en aquellos argumentos «de la metafísica y de la teología natural» ya señalados que, como es fácil de ver, estaban convirtiendo la en tiempos inmutable Cadena del Ser en el programa del interminable Devenir.

No obstante, esta introducción de la doctrina del progreso universal, a la vez una evolución individual, biológica y cós-

mica, en la filosofía de Leibniz dividió el sistema completamente en dos; lo cual los historiadores de la filosofía rara vez han observado, si es que alguna. Chocó, en primer lugar, con el principio de razón suficiente, tantas veces afirmado como la primera y fundamental verdad de la metafísica. Este principio, como hemos visto en una anterior conferencia, exigía la actualización en el mundo creado de todos los «posibles» ideales en la medida en que fueran composibles. Pero, como también hemos visto, si exigía esto en un momento, lo exigía en todos los momentos; una «verdad eterna y necesaria» no puede estar en proceso de hacerse gradual y aproximadamente cierta. Y —otro aspecto de la misma consecuencia— la versión evolutiva del sistema hizo estragos en la lógica del mismo principio de plenitud y en la teoría de las mónadas. Era parte esencial de la teoría que el total de la realidad constaba siempre de los mismos individuos en un número fijo. El número viene fijado por el número de diferentes grados que la Eterna Razón reconoce como posibles de perdurar entre las mónadas con respecto a la función que las caracteriza: la de «reflejar» o representar el universo con mayor o menor claridad y precisión. Habría una sustancia pensante correspondiente a cada una de estas *nuances*; de lo contrario, el universo sería completamente azaroso, sin ninguna razón que determinara su ámbito numérico. La idea de que las mónadas avanzaran a grados más elevados no contradecía formalmente, como ya hemos visto, el supuesto de la constancia de su *número*; pero chocó, por sus implicaciones, con la doctrina de la inmutable identidad de las «sustancias» que suman ese número. Pues —en virtud del principio de la identidad de los indiscernibles— lo que define la individualidad de una mónada es el grado único en que realiza su función, su lugar en la Escala del Ser, la cual, en último análisis, con-

siste para Leibniz en la serie continua de las mónadas de este modo minuciosamente diferenciadas entre sí. Pero si una mónada cambia de lugar en la escala, al volverse capaz de una mejor representación del resto del universo, pierde su identidad. En el caso de las almas racionales dotadas de memoria, resultaba posible para Leibniz salvar tal dificultad recurriendo a otro modo de definir el *principium individuationis*: un ser que recuerda sus vivencias pasadas como experiencia propia tiene una constante percepción de su identidad personal que puede persistir por encima de cualquier número de cambios de cualquier grado. Pero hay almas «sensitivas» y «animales», al mismo tiempo que racionales, y para éstas el fundamento psicológico de la individualidad no es ningún atributo; ni, de hecho, recuerdan los entendimientos humanos mucho del pasado. No podemos identificarnos con los animálculos de tal o cual clase que hemos sido en el amanecer de la creación. En consecuencia, el progreso de todas las mónadas de los grados inferiores, y de las mónadas que actualmente son almas humanas, durante las anteriores fases de su existencia implicaba que el universo no se compone en todo momento de los mismos individuos; y la constancia del número sólo podía mantenerse haciendo el supuesto de que el avance de algunas o de todas las mónadas dejaba vacíos en algunos puntos de la escala. Al avanzar todas, los peldaños inferiores de la escalera se quedarían vacíos. Pero eso era irreconciliable con el principio de plenitud, y en consecuencia con el principio de razón suficiente. O bien el número de mónadas existentes aumentaba en el decurso del tiempo o, en el caso contrario, había un *vacuum formarum* —lo que Leibniz virtualmente negó—, y el Creador, al no conseguir llenar los grados que dejaban vacantes las mónadas en su progreso, era culpable de, en un *determi-*

nado momento, negar a algunas esencias posibles y composibles de la serie la gracia de la existencia, la satisfacción de su *exigentia existendi*. Por último, la doctrina de Leibniz del universal y perpetuo progreso era obviamente un abandono del optimismo (en el sentido propiamente filosófico del término) en favor del melioralismo. Este mundo *no* es ahora ni de hecho será nuca «el mejor de los mundos posibles»; sólo es un mundo que está en proceso de ir a mejor. No obstante, es cierto que, para Leibniz, un mundo de este modo estuviera siempre falto de perfección era preferible que el «mejor» del optimismo, porque un bien finito imposible de ser transcendido carece de la primera esencia del valor.

Hay, pues, dos sistema filosóficos de Leibniz, absolutamente irreconciliables entre sí, aunque aparentemente su autor no se diera cuenta. Si, como ha sugerido el profesor Montague, debemos clasificar los filósofos por sus «visiones» características del universo, Leibniz tiene dos visiones: una es la esbozada en la conferencia V, la otra acabamos de verla. La primera es la visión de un mundo racional de cabo a rabo, completamente conformado, hasta donde lo permite la naturaleza de las cosas creadas, según el modelo del orden eterno de las Ideas en la Divina Razón. Era, por tanto, en su estructura esencial, un mundo inmutable. El cambio temporal, no podía negarse, es característico de él, pero no es una característica significativa; en tal visión —tan estrechamente afín a la de Spinoza— el tiempo no «se toma en serio». En la otra visión, el proceso temporal, concebido como un continuo aumento de los valores realizados, es el aspecto *más* significativo de la realidad y el cambio es el sello más indispensable de la excelencia[415].

Desde el laberinto de la metafísica, la cosmología y la embriología de Leibniz, retorno a dos formulaciones poéticas

del evolucionismo en la primera mitad del siglo. Young, en los *Pensamientos nocturnos* (1742-44), presenta una aplicación astronómica. Cada planeta, o más bien cada sistema solar, supone Young, ha pasado por una larga y gradual serie de estadios de lo que ahora debemos llamar evolución estelar; ha surgido

> De lo oscuro a lo brillante, / A través de la debida gradación, de la ley sagrada de la naturaleza. / [...] Aquellas brillantes tentaciones para la idolatría, / De la oscuridad y la confusión nacieron; / Hijas de la deformidad: desde las fluidas heces / Infernales, primero se irguieron como masas toscas; / Y luego en esferas opacas; luego apagadamente; / Luego resplandecieron; luego se encendieron en un día perfecto. / La naturaleza se deleita en el progreso; avanzando / De lo peor a lo mejor[416].

Presumiblemente, Young construyó esta descripción de la historia natural de una estrella sobre todo a partir de su imaginación. Resultó no ser tan distinta de algunas hipótesis astronómicas recientes como podría esperarse; pero eso, por supuesto, fue sobre todo un golpe de suerte. Lo que nos interesa en el pasaje es, una vez más, que constituye un ejemplo de que la aparición de la idea general de que nuestro sistema solar y los otros son escenarios del progreso evolutivo es muy anterior al descubrimiento de la mayor parte de las pruebas científicas de tal hipótesis; de que se estaba volviendo habitual en muchas obras muy leídas a mediados del siglo XVIII; y de que su descubrimiento parece haberse debido, sobre todo, a la influencia de los principios de plenitud y continuidad, entendiendo que éstos se manifestaban en la sucesión y no en un orden cósmico preestablecido. También es característico de Young utilizar esta concepción con fines

de edificación moral. Su joven Lorenzo es incitado a imitar a las estrellas. Pero no se trata de la habitual enseñanza que extraen tantos otros autores edificantes de la contemplación de los cielos. No es la regularidad y la inmutabilidad del decurso de las estrellas donde ha de encontrar el hombre el modelo para su propia conducta, sino en el progreso de aquéllas, en su continuo pasar de «lo bajo a lo alto, de lo oscuro a lo brillante». La imitación moral de la naturaleza consiste, en este caso, en el empeño consciente y deliberado de mejorar constantemente.

> Cuando los entendimientos se elevan, / El progreso depende, en parte, de ellos mismos... / ¡Sé hombre y serás un dios! / ¡Y medio te habrás hecho a ti mismo! ¡Cuán divina ambición!

Lo cual, debemos señalarlo, es precisamente lo opuesto a la moral que Pope había deducido poco antes de la concepción estática de la Cadena del Ser.

Casi por el mismo tiempo, otro poeta inglés, y éste mejor, estaba elaborando el tema con mucho más detalle y —naturalmente, puesto que era médico— subrayando las conexiones biológicas en lugar de cosmológicas. Los *Pleasures of the Imagination (Placeres de la imaginación*) de Akenside fueron, como observa una autoridad sobre la poesía de este período, «junto con el *Ensayo sobre el hombre* y los *Pensamientos nocturnos*, el mayor y más admirado de los poemas filosóficos del siglo»[417]; y sus pasajes más notables son una versión vagamente evolucionista, en el estilo poético dieciochesco, de la cosmogonía del *Timeo*. Akenside estaba familiarizado con la *Teodicea* de Leibniz y con otros de sus escritos publicados; pero la principal inspiración de su poema es a todas luces platónica. También él comienza por el Mundo de las Ideas; antes de que se formara la Naturaleza,

El Todopoderoso, entonces profundamente retraído / En su esencia sin fantasmas, concibió las formas, / Las formas eternas de las cosas creadas, / [...] Desde el primero de los días, en ellas se fijó su divino amor, / Su admiración: hasta que colmado el tiempo, / Lo que él admiraba y amaba, su sonrisa vital / Lo desplegó en el ser. De ahí el aliento / De la vida que informa cada estructura orgánica, / De ahí la tierra verde y las salvajes olas resonantes; / De ahí la luz y la sombra alternándose; el calor y el frío; / Los claros cielos otoñales y los chaparrones primaverales, / Y toda la hermosa variedad de las cosas[418].

El Espíritu Soberano del mundo, / Aunque recogido desde el tiempo eterno, / Dentro de su profunda esencia contemplaba / Los *bounds* límites de la verdadera felicidad perfecta; / Pero inclinado por la inmensa benignidad / A extender a su alrededor ese gozo originario / Que lo llenaba, elevó sus plásticos brazos / Y resonó en todas las huecas profundidades del espacio / El fuerte mandato creador[419].

De este modo, «de los amplios y complejos órdenes coexistentes» surge un mundo temporal «que lo abarca todo y es completo». Pero aquí el poeta se aleja de su fuente platónica. No puede creer que el decurso del tiempo no acarree ningún enriquecimiento a la realidad, que el mundo fuera tan completo y perfecto en su nacimiento como siempre lo será. No: su Autor

que contempla en la sagrada luz / De su esencial razón, todas las formas / De la pasajera contingencia, todos los sucesivos lazos / De acción propagados mediante la suma / De la existencia posible, él, de inmediato, / Descendiendo por la larga serie del tiempo

> lleno de acontecimientos, / De este modo fijó las fechas del ser, de este modo dispuso / A cada alma viva de cada una de las clases / El campo de movimientos y la hora de descanso, / Para que todo coadyuvara a su supremo designio, / Al bien universal: con absoluto acuerdo, / En respuesta al poderoso modelo que había elegido, / El mejor y más bello de los innumerables mundos, / que se encontraba desde siempre en la provincia / De sus divinas concepciones. Ningún desprecio / Por el ejercicio del poder creador / Revela su bondad a ninguna época, / En todos y cada uno de los momentos de la senda del tiempo / Su mano paternal que siempre nuevas y crecientes / Felicidad y virtud ha adornado / Esa inmensa estructura armoniosa; su mano paternal, / desde el mudo marisco aferrado a la costa / Hasta los hombres, los ángeles, los espíritus celestiales, / Siempre guía las generaciones / Hacia escenas superiores del ser… / Así todas las cosas que tienen vida aspiran a Dios, / ¡El sol del ser, ilimitado, intacto, / Centro de las almas!

Cada una de las criaturas recibe de la naturaleza los medios para participar en este progreso universal, de tal modo que

> en sus condiciones todo pueda perseverar / En subir por el ascenso del ser y aproximarse / Siempre cada vez más cerca de la vida divina[420].

Pero Akenside, es interesante de observar, todavía está influido, en apariencia, por el supuesto de que la serie de las formas posibles, para que sea racional, debe mantenerse «llena»; pues nos asegura que conforme avanza este proceso,

Los órdenes inferiores ascienden sucesivamente /
Para llenar el vacío inferior.

Por otra parte, en una posterior revisión del poema, si bien sigue reteniendo estos versos, Akenside declara que ni siquiera en un tiempo infinito se realizarán todas las Ideas en el mundo creado: las Formas del ser, eternamente «situadas en la Razón esencial» de la Deidad, constituyen

La inmensa hueste ideal que todas sus obras / En interminables edades nunca revelarán[421].

Es bien sabido que en la década siguiente Kant propuso una teoría de la evolución cósmica; no lo es ya tanto el hecho de que, al hacerlo, simplemente estaba presentando una versión temporalizada del principio de plenitud. Que este principio constituyó para él una máxima fundamental de la cosmología filosófica ya lo hemos visto. La potencialidad creadora del mundo terrenal es infinita; y «el número y la excelencia de los sistemas de mundos» que hormiguean por el espacio infinito se deben «medir por la inmensidad de su Creador»[422]. «La fertilidad de la Naturaleza no tiene límites, puesto que no es más que el ejercicio de la divina omnipotencia»[423]. Pero esta conversión de la posibilidad de un ideal infinito en concreta actualidad no ocurre de forma instantánea. El universo comenzó su historia en un estado de relativa simplicidad; ha crecido haciéndose cada vez mayor, más vario, más complejo, con el transcurso de las edades; y la inagotabilidad de su fuente es la razón que nos asegura que debe continuar haciendo lo mismo en el futuro.

Al aplicar estos postulados en la *Allgemeine Naturgeschichte*, Kant se ocupa principalmente de la evolución preorgánica: la formación de los sistemas estelares y de los sistemas de sistemas. Su cosmogonía es un intento de combinar las consecuencias del principio de plenitud con los conocimien-

tos astronómicos de su tiempo; pretende elaborar los detalles mediante principios puramente mecánicos, pero de hecho son constantemente complementados por supuestos metafísicos que ya no son familiares. Se presupone la existencia de la materia. En la «condición original de la naturaleza» existían todos los materiales de que habrían de componerse los futuros sistemas estelares bajo la forma de partículas difusas por el espacio infinito. Pero incluso al definir el presumible carácter de esta fase inicial de la historia cósmica, Kant es influido por una combinación del principio de plenitud y de consideraciones mecánicas. «Incluso en las propiedades esenciales de los elementos», que componían este caos originario, «se podía rastrear la marca de la perfección [*Vollkommenheit*] que estos derivan de su origen, en la medida en que su naturaleza no es más que una consecuencia de la Idea eterna de la Inteligencia divina. La materia que parece ser meramente pasiva y sin forma ni concierto tiene, incluso en sus estados más simples, el impulso [*Bestrebung*] de modelarse mediante una evolución natural en una estructura más perfecta»[424]. Lo que Kant quiere decir con esto, en términos concretos, es que las partículas elementales no eran todas iguales; «las clases de esta materia primera» eran «sin duda infinitamente diversas, de acuerdo con la inmensidad con que la naturaleza se manifiesta en todas partes». No obstante, esto no debe tomarse literalmente. Las diferencias en cuestión no se afirma tajantemente que sean cualitativas, ni tampoco son diversas las leyes del comportamiento de los fragmentos originales; Kant no anticipa el *tychism* de Peirce. Pero las partículas originarias diferían al menos «todo lo posible» en densidad específica y en «fuerza de atracción», y —como consecuencia de lo anterior— estaban desigualmente repartidas por el espacio. Al parecer, Kant razonaba que, de

no ser así, no se podía dar ninguna clase de explicación mecánica al comienzo del proceso que estaba describiendo; la totalidad de la materia, sin tales desigualdades iniciales de densidad y distribución, se hubiera mantenido en eterno equilibrio. Pero, dadas éstas, debió tener lugar una condensación de las partículas más pesadas en un determinado punto. Desde este centro de difusión, irían dispersándose progresivamente en proporción a la ligereza de las partículas[425]. Pero la «activación primera» de la naturaleza, que se debía a su condensación local, conducía a formar allí un «mundo», es decir, un sistema de planetas y satélites orbitando alrededor de la masa central. Kant atribuye esto, por regla general, a la acción de las fuerzas de la gravedad y de la inercia, pero su mecánica sigue siendo, si no me equivoco, algo oscura. A partir de este núcleo, «la craación o, mejor dicho, el desarrollo (*Ausbildung*) de la Naturaleza se extiende gradualmente [...] con un continuo avance hacia una amplitud cada vez mayor, con objeto de que, en el decurso de la eternidad, la infinitud del espacio pueda llenarse de mundos y de sistemas de mundos». Dado que la formación de un sistema solar exige muchos millones de años, siempre se presentan simultáneamente distintas etapas de la evolución estelar, oscilando entre el estadio superior alcanzado hasta el momento, que por supuesto se sitúa en el centro, y los toscos inicios de las regiones exteriores, más allá de cuyas fronteras cósmicas, en su opinión, se encuentra una materia meramente «confusa y caótica de condición», la materia bruta de los mundos por nacer. Aunque este proceso tuvo un comienzo, nunca terminará; *die Schöpfung ist niemals vollendet.* «Está por siempre ocupada en alcanzar nuevos ascensos de la naturaleza, dando existencia a nuevas cosas y a nuevos mundos»[426].

Sin duda, cada uno de estos mundos y cúmulos de mundos distintos, luego que haya alcanzado, al cabo de inmensos eones, «la madurez de su desarrollo», se someterá a un proceso inverso de disolución y destrucción final; pero la infinita fecundidad de la Naturaleza garantiza que creamos que esas sustancias que el universo perderá en unas regiones serán compensadas, y más que compensadas, por la producción de nuevos mundos en otros lugares[427]. Entre la ley que condena a cada una de las partes, a su debido tiempo, a la disolución final y la ley de que el universo como conjunto crea incesantemente una mayor plenitud y variedad del ser no hay conflicto; por el contrario, Kant encuentra que la una es el corolario de la otra. «Nada es más congruente con la abundancia (*Reichtum*) de la Naturaleza» que la fugacidad de todos sus productos. «Pues si un sistema ha agotado, en el largo período de su existencia, toda la diversidad de que es capaz su constitución, y de este modo se ha convertido en un miembro superfluo de la Cadena de los Seres, nada es más adecuado que el que desempeñe su papel final dentro del espectáculo cósmico del cambio ininterrumpido: el papel en que desembocan todas las cosas finitas, el de pagar su tributo a la muerte».

De manera que, para Kant, en este momento, el continuo desarrollo y la progresiva diversificación es la suprema ley de la naturaleza, no sólo para el conjunto del universo sino para cada uno de sus componentes, desde los sistemas solares hasta los seres vivos individuales. Pues en todas partes, las posibilidades latentes de desarrollo tienen un límite establecido; y cuando se ha realizado toda la «pluralidad» de que es capaz, ya no encaja en el orden cósmico. A la naturaleza no le sirve lo que ha dejado de crecer y, unas veces con lentitud y otras de manera rápida y catastrófica, lo elimina. No

sólo es la Cadena del Ser en cuanto conjunto autoexpansiva perpetuamente, sino que no tolera que ningún eslabón no se conforme a la misma ley.

Sin embargo, Kant considera razonable suponer que la Naturaleza no permitirá que permanezcan sin llenarse ni siquiera las lagunas causadas por la muerte de los mundos; se trata de «una idea que es tan probable como confortable para el plan general de las obras divinas»[428]. Cuando, debido a la lentitud del movimiento de las partes que lo componen, un sistema solar se colapsa y los planetas caen en la masa central, todo el proceso vuelve a iniciarse una vez más, y así sucesivamente in *saecula saeculorum*.

Las teorías que podrían denominarse evolucionistas, en un sentido amplio, se multiplicaron alrededor del tercer cuarto del siglo. La hipótesis general de derivar todas las especies actuales de un pequeño número, o quizás de una sola pareja, de antepasados originales, la propuso el presidente de la Academia de Ciencias de Berlín, Maupertuis, en 1745 y 1751, y el principal redactor de la *Encyclopédie*, Diderot, en 1749 y 1754[429]. El supuesto de la continuidad desempeñó algún papel en la argumentación de Diderot al proponer esta teoría en los *Pensées sur l'interprétation de la Nature* (1754); pero en lo central estas dos formulaciones del transformismo fueron independientes del grupo de ideas que nos interesa. La corriente evolucionista se manifestaba en diversos lugares y bajo la influencia de distintas consideraciones. Sin embargo, aun cuando los principios de plenitud y de continuidad, y las dificultades de mantener la inmutable Cadena del Ser, no fueran factores importantes en la promoción de esta tendencia, el resultado, no obstante, iba a aumentar las presiones en favor de la transformación de esos principios en lo que yo he denominado su forma temporalizada. En algunos casos, el

desarrollo de la filosofía del cambio condujo, como una consecuencia natural, a explicitar el rechazo del supuesto de que todas las especies debían existir siempre, como ocurre en un pasaje de *Système de la Nature* (1770) de Holbach:

> A aquéllos que preguntan por qué no produce la naturaleza nuevos seres, nosotros inquirimos a su vez cómo saben ellos que no ocurre. ¿Qué les autoriza a creer en esta esterilidad de la naturaleza? ¿Saben ellos si no se ocupa la naturaleza de producir nuevos seres sin conocimiento de los observadores? ¿Quién les dice si la naturaleza no está conglomerando en su inmenso laboratorio los elementos adecuados para dar lugar a enteras generaciones nuevas que no tendrán nada en común con las especies que actualmente existen? ¿Qué absurdo habría, pues, en suponer que el hombre, el caballo, el pez, el pájaro, dejarán de existir? ¿Son estos animales tan indispensables a la Naturaleza para que no pueda proseguir sin ellos su eterno decurso? ¿No cambia todo a nuestro alrededor? ¿No cambiamos nosotros mismos? [...] La Naturaleza no contiene formas fijas[430].

Pero el ejemplo más interesante y curioso de transformación que estaba sufriendo la Cadena del Ser en este período se encuentra en los escritos, de finales del tercer cuarto del siglo, del *philosophe* francés J.B. Robinet. Cierto que no tuvo una alta reputación en su tiempo y que los historiadores del pensamiento dieciochesco habitualmente le han hecho menos que justicia. Esto se ha debido, sobre todo, al hecho de que, en sus excursiones por el campo de la historia natural, incurrió en algunos absurdos por los que fue más conocido posteriormente que por sus más reales consecuciones. Pero incluso en estos absurdos es ilustrativo de determinados as-

pectos del fenómeno histórico que nos ocupa. Las consecuencias de la presión del principio de plenitud y del principio de continuidad sobre el pensamiento occidental se extienden, como habrán tenido oportunidad ustedes de juzgar, desde lo sublime hasta lo ridículo; y si en Robinet encontramos, entre otras cosas, algunos de los capítulos cómicos de esta historia, examinar sus ideas no es por esa razón menos pertinente para nuestros fines. Y por otra parte, a veces demuestra una gran agudeza así como originalidad al vislumbrar nuevas implicaciones, o posibles nuevas interpretaciones, de los antiguos supuestos. Su mérito radica en la misma característica donde Grimm vio su principal defecto; tenía el *esprit de système* en alto grado e insistió en llevar adelante lo que él concebía, a veces correctamente, como las consecuencias últimas de las premisas que sus predecesores habían dejado sin desarrollar. Y fue, en cualquier caso, un temprano representante de concepciones que serían recogidas por algunos de los escritores, poetas y filósofos más eminentes de las siguientes décadas, que disfrutarán de gran boga e influencia en el período romántico y que revivirían en el nuestro.

En los primeros volúmenes de su *magnum opus, De la Nature*[431] (1761-68) Robinet se detiene más en la forma estática que en la temporalizada de la Cadena del Ser. El grueso del tercer volumen era una defensa y reafirmación especialmente completa y metódica del principio de plenitud y de todas las conocidas deducciones que habían sacado de él, en su mayor parte por separado, diversos autores anteriores: la infinitud temporal de la creación, tanto en el pasado como en el futuro, su infinitud espacial, los innumerables mundos habitados y la completud de la serie de los seres.

> La actividad de la Única Causa es completa; en el resultado de su actividad se encuentra todo lo que puede existir. [...] La obra del Creador habría sido incompleta si se le pudiera agregar algo. [...] Él ha llenado el mundo de los fósiles con todas las posibles combinaciones: tierras y sales y grasas y sustancias formadoras de rocas y metales. Ha hecho todas las especies vegetales que pueden existir. Todas las diminutas gradaciones de la animalidad están repletas de tantos seres como pueden contener. El entendimiento animal existe bajo todas las formas adecuadas para recibirlo[432].

Y puesto que la misma lógica que nos exige suponer que la Causa Infinita nunca estuvo inactiva también nos exige suponer que su actividad se ha ejercido siempre hasta el tope, de ahí se deduce que siempre han estado presentes en el universo tantas criaturas como hay ahora. «¿Puede, pues, hacer Dios aún algo nuevo?» pregunta Robinet, y responde llanamente que no puede, «pues ya lo ha hecho todo, toda la extensión posible, toda la materia posible, todas las inteligencias posibles, todas las cosas posibles»[433]. Puede que nos parezca así a nosotros; pero «debemos tener cuidado en no juzgar el sistema del mundo por la pequeña muestra que nos resulta conocida». Además de la innumerable cantidad de organismos que podemos ver, «¡cuántos más no hay ocultos en las profundidades del mar, en las cimas de las montañas y en los desiertos! ¡Cuántos otros [...] eluden las capacidades de incluso nuestros mejores instrumentos!». Y aquellas clases perdidas aquí se encuentran sin duda en otros globos; «¿Y quién puede contar el número de globos que forman el sistema total? [...] Pero estamos seguros de que hay tantos de ellos como puede haber y que cada uno de ellos posee todo lo que le es posible en todos los respectos, de tal guisa

que el Creador no podría haber hecho más de ninguna clase. De lo contrario, hubiera actuado con parcialidad, no hubiera ejercido sino una porción de su poder; y esto no puede sostenerse sin contradicción»[434].

Por desgracia para su reputación, Robinet llevó su fe en la completud de la naturaleza hasta unos extremos algo sorprendentes. Quizás lo que mayor fama le ha reportado no es un lugar en la historia del evolucionismo biológico, ni sus razonamientos filosóficos agudos y con frecuencia escépticos, sino su creencia en la realidad de *l'homme marin*. «Hay», escribe, «tantos veraces testimonios de la existencia del hombre-pez y de la mujer-pez (humanos por lo que respecta a la parte superior del cuerpo) que sería obstinación dudarla». Por ejemplo, «varias personas dignas de crédito», según recoge Thomas Bartholin, habían testimoniado que «en 1669 apareció una sirena en el puerto de Copenhagen». Aunque por desgracia los testigos no estaban de acuerdo en cuanto al color del pelo, «todos coincidieron en que tenía cara de hombre sin barba y cola ahorquillada». La *Histoire général des voyages* había contado que en 1560 unos pescadores cingaleses habían capturado un mínimo de siete tritones en sus redes. Una mujer viva de la especie había sido exhibida en París en 1758, sin duda por algún ingenioso precursor de *Mr.* Barnum. Además, en las *Délices de la Hollande* se lee que una *femme marine* encalló en ese país después de una inundación, fue llevada a Edam, «se le permitió vestirse» y se le enseñó a coser, pero nunca llegó a hablar «y siempre retuvo el instinto que la conducía hacia el agua». Tampoco eran estas interesantes criaturas peculiares del Viejo Mundo; un capitán de barco que curiosamente, era *nommé Schmidt*, aunque *Anglais de nation*, «vio en Nueva Inglaterra, en 1614, una sirena de gran belleza, de ningún modo inferior a la más

bella de las mujeres». Robinet cita más de una docena de testigos que habían gozado de similar privilegio; y el quinto volumen de *De la Nature* se embellece con varias agradables representaciones de estos eslabones poco habituales de la Cadena del Ser. Este tipo de credulidad no debe cargarse toda en descrédito personal de Robinet. Era un resultado bastante natural de la creencia en que la naturaleza es *capable de tout*; incluso un espíritu sobrio, como el de Locke, recordémoslo, incluía «lo que confidencialmente se cuenta de las doncellas y hombres marinos» entre los ejemplos posibles de la infinita variedad y de la continuidad de la serie de las formas naturales[435]. Dado el principio de plenitud, que en teoría aceptaban entonces la mayoría de las personas educadas, de ahí se deducía que era más probable la existencia de antropoides acuáticos que no su inexistencia. Como lo expresó el propio Robinet —de manera muy parecida a como lo había hecho Descartes—: «Me he hecho una idea tan vasta de la obra del Creador que del hecho de que una cosa pueda existir infiero muy fácilmente que debe existir». Por tanto, no había ninguna razón para ser escéptico con respecto a los beneméritos marinos y otros que habían hablado de haber visto realmente tales animales. Como observó Lord Monboddo en 1774 (*à propos* de las historias de «hombres con rabo»): «Un modesto investigador de la naturaleza no pondrá otro límite a la variedad de sus productos que el puesto por Aristóteles en aquella famosa máxima suya, adoptada, por lo que veo, por el señor Buffon: *quicquid fieri potest, fit*, y puede existir todo lo que no implique contradicción. Por lo tanto, debemos atender a las posibles pruebas referidas a la existencia de cualquier animal, por extraño que sea, a menos que estemos dispuestos a pronunciarnos tajantemente sobre que es imposible para la naturaleza que tal animal exista»[436]. La noción

de la Cadena del Ser, en suma, aunque favorable a determinadas nuevas hipótesis que estaban destinadas a desempeñar un papel de la mayor importancia en el pensamiento científico del siguiente siglo, evidentemente no conducía al requisito cauto y escéptico de verificar las hipótesis.

Desde su primer volumen, Robinet adoptó la idea de Turgot y Rousseau de la perfectibilidad y la aplicó a todos los seres vivos, aunque bajo el supuesto de que hay límites fijados por las potencialidades preestablecidas de cada especie. «Cada ser preserva su propia existencia y busca expandirla, y poco a poco alcanza la perfección de su especie»[437]. De este modo, desde el principio, Robinet se opuso al todavía influyente primitivismo.

> El entendimiento humano debe someterse a la ley general. No podemos ver qué es capaz de detener el progreso de su conocimiento u oponerse a su desarrollo, o sofocar la actividad de su espíritu, siendo como es todo fuego, que tiene con toda seguridad un destino, puesto que nada ha sido creado en vano. Su destino no puede ser otro que el de ejercitar la imaginación, inventar y perfeccionar. No, los hombres no fueron hechos para vagabundear por los bosques a la manera de los osos y los tigres[438].

«El verdadero Estado de Naturaleza no es», pues, «aquél en que se encuentran los seres al nacer, al margen de las adiciones que son capaces de proporcionarse en virtud de la energía interna o que reciben de la actividad que recae sobre ellos de los objetos exteriores». «La sociedad, por tanto, es obra de la Naturaleza, puesto que es un producto natural de la perfectibilidad humana, igualmente fértil para el bien como para el mal. Las artes y las ciencias, las leyes, la diversidad de las formas de gobierno, la guerra y el comercio, en

suma, todo, no es más que desarrollo. Las semillas de todo estaban latentes en la Naturaleza; se han ido desplegando, cada cual a su tiempo. Quizás todavía retenga en su vientre otros gérmenes de más lento crecimiento, cuyos frutos cosecharán las futuras especies. Entonces el genio se expandirá y adoptará una forma aún mayor. El árbol de la ciencia adquirirá nuevas ramas. Conforme se extienda el catálogo de las artes, su ámbito se hará más amplio. Así que nuevos vicios y otras virtudes se pondrán de manifiesto». Pero no se suponga que todas las criaturas «tienen la facultad de trascender su condición natural; están sujetas con lazos que no se pueden romper. Si algunas tienen la facultad de modificar su existencia, esta libertad no traspasa los límites de su especie»[439].

No obstante, en este punto, lo que es característico, Robinet se muestra sensible a la dificultad. Si la perfectibilidad es un atributo del hombre, ¿por qué una parte tan grande de la especie no la manifiesta? La explicación, bastante divertida, la encuentra Robinet en el disolvente remedio universal, el principio de plenitud: «se debe a que la causa productora debe necesariamente llenar, con magnífica profusión, todas las clases de animalidad, debe hacer tanto animales domésticos como animales imposibles de domar, hombres salvajes y hombres capacitados para la vida social»[440]. En suma, un universo completo debe contener criaturas no progresivas lo mismo que criaturas progresivas.

Pero la perfectibilidad es pronto ampliada por Robinet, de una tendencia hacia el progreso dentro de los límites de los caracteres específicos, a ley cósmica universal. Sin duda, como habían mantenido Leibniz y Bonnet, los «gérmenes» de todas las cosas han existido siempre; pero todos ellos contienen dentro de sí mismos un principio interno de desarrollo

que les impulsa a través de una inmensa serie de metamorfosis mediante las cuales ascienden por la «escala universal». Y, lo mismo que en Leibniz, la seguridad del infinito progreso de todo el universo se pone curiosamente en relación con el principio matemático de la infinita divisibilidad del continuo.

> Todos los gérmenes tienen diferencias individuales; lo que quiere decir, que su vida, su organización, su animalidad, tienen *matices* que distinguen a cada uno de ellos de todos los demás. No existen más elementos que los gérmenes; por tanto, todos los elementos son heterogéneos. Estos elementos no son seres simples; la simplicidad no es un atributo compatible con la materia. Los elementos están compuestos de otros elementos; o bien los gérmenes están compuestos de otros gérmenes. No hay proceso natural ni artificial que pueda llevar a un elemento o germen hasta el último grado de divisibilidad. Los gérmenes, en cuanto gérmenes, son indestructibles. Sólo pueden disolverse en otros gérmenes después de completar su desarrollo o bien el comienzo del mismo; en el estado de germen no admiten ninguna división. En la resolución del germen desarrollado en una multiplicidad de otros gérmenes no hay ninguna materia que muera. Toda se mantiene viva; sólo cambia sus formas y sus combinaciones. Los gérmenes, considerados como formas o masas, sobreviven; considerados como materia viva y organizada, no sobreviven. Esto quiere decir que en la naturaleza nada se destruye, sino que se transforma constantemente. La idea de sucesión entra necesariamente en la definición de la Naturaleza. La Naturaleza es la sucesiva suma de los fenómenos resultantes del

desarrollo de los gérmenes. [...] La serie [de gérmenes] es inagotable, tanto si miramos atrás, hacia el pasado, como si adelante, hacia el futuro. El germen que ha comenzado a desarrollarse y ha encontrado un obstáculo insuperable para proseguir su desarrollo, no retrocede a su estado original. Lucha contra el obstáculo hasta que sus inútiles esfuerzos dan lugar a su disolución, lo mismo que hubiera ocurrido naturalmente al cabo de su desarrollo natural[441].

Consiguientemente, Robinet hace su propia propuesta que ya había sido sugerida dos décadas antes por Diderot[442].

> La existencia de la Naturaleza es necesariamente sucesiva. [...] El estado de permanencia no se ajusta a ella. Los gérmenes, creados todos juntos, no se desarrollan juntos. La ley de sus generaciones, o manifestaciones, da lugar a que estos desarrollos ocurran uno tras otro. [...] En esta continua vicisitud, hay dos momentos de la existencia de la Naturaleza exactamente similares en todo o en parte. Aunque siempre sea la misma, siempre es diferente. Por tanto, respondo que es cierto que la Naturaleza nunca ha sido, ni nunca volverá a ser, exactamente cómo es en el momento en que estoy hablando. [...] No dudo de que hubo un tiempo en que no había minerales ni ninguno de los seres que denominamos animales; esto quiere decir, un tiempo en que todos estos individuos sólo existían en germen y ninguno de ellos había llegado a nacer. [...] Al menos, parece cierto que la Naturaleza nunca ha estado ni está ni nunca estará estable, o en estado de permanencia; su forma es necesariamente transitoria. [...] La Naturaleza obra en todo momento, siempre es-

tá trabajando, en el sentido de que constantemente moldea nuevos desarrollos, nuevas generaciones[443].

Tanto antes como después de esta aparente transformación evolucionista del principio de plenitud, Robinet es por igual celoso de desarrollar e ilustrar las implicaciones de la *loi de continuité*. Ese principio en sí, observó, no necesita defensa; es uno de los que «los filósofos han afirmado y reiterado desde hace mucho tiempo». Es «el primer axioma de la filosofía natural» que

> la Escala de los Seres constituye un todo infinitamente graduado, sin verdaderas líneas de separación; que sólo hay individuos, y no reinos ni géneros ni clases ni especies. [...] Esta grande e importante verdad, la clave del sistema universal, y el fundamento de la verdadera filosofía, se hará más evidente cada día, conforme avancemos en el estudio de la Naturaleza[444].

Pero Robinet se queja de que algunos naturalistas, a «quienes sus imperios a fuerza ha obligado rendirle homenaje» en términos generales, no consiguen sin embargo cumplir rigurosamente esta ley. Así, Bonnet, «grand amateur de la loi de continuité», como era, pensaba sin embargo que era posible «dividir los distintos órdenes que componen la escala del ser en cuatro clases generales: (1) lo inorgánico, (2) lo orgánico pero inanimado (es decir, las plantas), (3) lo orgánico y animado, pero sin razón, y (4) lo orgánico, animado y racional». Tal clasificación, replica Robinet, es una llana negación de la continuidad, porque acredita a ciertas clases de seres en posesión de determinados atributos positivos de los que otros carecen por completo. «Lo negativo está siempre a una distancia infinita de lo positivo», por lo que la distinción entre los componentes de la serie debe hacerse siempre en términos, no de lo positivo y lo negativo, sino de lo más o lo

menos dentro de un carácter común. Y cuando se tiene presente esta consideración, se ve que el principio de continuidad tiene inmensas consecuencias que por lo general se pasan por alto. Toda diferencia puramente *cualitativa* entre dos cosas —por ciertas que sean las diferencias cuantitativas, de posición o de grado— supone necesariamente la discontinuidad. La única forma de salvar el principio consiste, pues, en suponer que todas las cosas tienen en algún grado o medida una cualidad común a todas. Por lo tanto, debe atribuirse a los órdenes inferiores algún rudimento de los atributos conspicuos en los superiores, y a los superiores algunos vestigios de las características de los inferiores.

> ¿Qué continuidad puede haber entre lo orgánico y lo inorgánico, entre lo animado y lo inanimado, entre lo racional y lo irracional? Es evidente que no hay ningún término medio entre lo positivo y lo negativo y, en consecuencia, que no hay seres intermedios que liguen a ambos. Si hubiera tales seres, su constitución debería participar simultáneamente de dos contrarios mutuamente excluyentes; [...] por ejemplo, el paso de lo inorgánico a lo orgánico debería rellenarse con una clase intermedia de seres que sean a la vez orgánicos e inorgánicos. Pero tales seres son autocontradictorios (*répugnent*). Si deseamos dejar en pie la ley de continuidad, [...] si deseamos permitir que la Naturaleza pase insensiblemente de cada uno de sus productos al siguiente, sin obligarla a dar saltos, no debemos admitir la existencia de seres inorgánicos, ni de inanimados, ni de irracionales. [...] Donde hay una cualidad esencial única (la *esencial*, digo yo) característica de un determinado número de seres con exclusión de otros, [...] la

> cadena se rompe, la ley de continuidad se convierte en una quimera, la idea del todo en un absurdo[445].

Se trata de una observación aguda e importante sobre el concepto de continuo cualitativo. Explicita y generaliza la lógica que con mayor vaguedad y menor coherencia sería seguida por muchos filósofos posteriores. Uno de los principales motivos, por ejemplo, del panpsiquismo de la filosofía de nuestro tiempo es el deseo de eludir la discontinuidad que implica de modo manifiesto el supuesto de que la consciencia o sensibilidad es una propiedad o función «que surge», que sobreviene abruptamente en un cierto nivel de integración de la materia y en una cierta etapa de la evolución planetaria. Por debajo de tal razonamiento se halla el supuesto de la necesidad de lo que puede llamarse el «método *retrotensive*»[446]: la norma de que todo lo que empíricamente se encuentra en o asociado con las entidades naturales más complejas y evolucionadas debe ser deductivamente rastreado en las más simples y anteriores. Pero así como los autores posteriores han aplicado, por regla general, este método sólo a trallazos y sin darse por completo cuenta de toda su importancia, Robinet vio que se ha de aplicar universalmente o bien admitir que no hay ninguna clase de coherencia. El resultado quizás parezca al lector juicioso una simple *reductio ad absurdum* del principio de continuidad. Pero para Robinet establecía, de un solo golpe de lógica, todo un grupo de importantes conclusiones filosóficas: entre ellas, el hilozoísmo, el panpsiquismo y una peculiar clase de panlogismo, la doctrina de los rudimentos de racionalidad de todos los seres naturales.

> Por mí antes concedería inteligencia al último átomo de la materia —contando con que fuera de un grado y una cualidad adecuada a él— que negaría organi-

zación a los fósiles, convirtiéndoles en seres aislados sin conexión con los demás. No tiene ningún sentido decirme que esta opinión es extravagante y que es imposible que una piedra piense. Consideraría que es una réplica suficiente decir que yo no soy responsable de las consecuencias, correctamente deducidas, que yo no he medido la extensión de lo que es posible y que, si se admite la ley de la continuidad, igualmente debemos admitir todo lo que de ella se deduce; al mismo tiempo que es inexcusable abandonar un principio tan general sin una razón suficiente[447].

Aunque la inexistencia de la mera «materia bruta» puede inferirse así de sólo el principio de continuidad, Robinet no deja de ofrecer nuevos argumentos para llegar a su conclusión, con una prolijidad que no emularemos. Pero una nueva (para él) e importante consecuencia de la misma observación sobre el significado lógico de la *lex continui* sí debe señalarse; pues conlleva una restricción, en nombre de ese principio, al alcance del principio de plenitud, del que sin embargo se suponía un corolario. Puesto que no hay serie continua a no ser que *todos* los miembros de la serie tengan algo en común, aunque en distintos grados, de ahí se deduce, opina Robinet, que debe haber una única forma-tipo anatómica común a todos los seres vivos, lo que quiere decir común a todas las cosas. Y ésta debe ser, por supuesto, una forma particular, distinta de todas las demás formas posibles; de tal modo que la «completud» de la naturaleza se limita a la realización de todas las variaciones posibles de un único «prototipo».

> Sólo había un posible plan de la existencia orgánica y animal, pero este plan podía y debía ser variado según una infinitud de maneras. La unidad del modelo o

> plan mantenida en la prodigiosa diversidad de sus formas es el fundamento de la continuidad o sucesión gradual de los seres. Todos difieren entre sí, pero todas esas diferencias son variaciones naturales del prototipo, que debe considerarse el elemento generador de todos los seres. [...] Cuando comparo la piedra con la planta, la planta con el insecto, el insecto con el reptil, el reptil con el cuadrúpedo, percibo, en medio de todas las diferencias que los caracterizan a todos y cada uno, relaciones de analogía que me convencen de que todos han sido concebidos y formados según un único modelo (*dessein*) del que son variaciones graduadas *ad infinitum*. Muestran todos los rasgos sobresalientes [...] del ejemplar originario, que al realizarse ha ido adoptando sucesivamente las formas, infinitamente numerosas y diversas, bajo las que el Ser se manifiesta a nuestros ojos[448].

Pero la pauta que igualmente ejemplifica una tan gran variedad de formas debe ser en sí misma, es evidente, simple y magra hasta el límite. El prototipo no es más que un «tubo alargado o cilindro hueco, espontáneamente activo». Pero al afirmar que éste es el «modelo» del que todas las formas orgánicas son variantes, muchas veces Robinet da la impresión de querer decir en realidad que es la unidad de que se componen todas las estructuras orgánicas; en otras palabras, su «prototipo» equivale, en concreto, a lo que él llama un «órgano», que a su vez equivale a la célula protoplasmática[449]. En suma, su búsqueda de la continuidad, le ha conducido a concluir que todos los seres vivos están compuestos de unidades últimas de la misma forma general y homogéneas en cuanto a sus propiedades. Pero es difícil invocar la ley de la continuidad para explicar por qué deben unirse en estructu-

ras de forma tan variada; tampoco es evidente que las estructuras de mayor tamaño constituyan una serie continua en el sentido requerido. Así pues, Robinet parece haber escapado en este punto a las dificultades de su tesis mediante conveniente confusión de ideas entre la forma común de las estructuras mayores y la idea de una comunidad de forma (y función) entre las unidades que componen las estructuras mayores.

También en este caso Robinet se limitaba a elaborar y ampliar una sugerencia de Diderot, asimismo relacionado con los postulados de plenitud y continuidad. Diderot había escrito en 1754:

> Parece ser que la Naturaleza se complace en variar el mismo mecanismo mediante una infinitud de distintas maneras. Abandona un tipo (*genre*) de productos, sólo después de haber multiplicado los individuos de todos los modos posibles. Cuando uno considera el reino animal y observa que, entre los cuadrúpedos, no hay ni uno cuyas funciones y partes, sobre todo las partes internas, no sea por completo similares a las de otro cuadrúpedo, ¿no resulta fácil de creer que la Naturaleza no ha hecho más que alargar, acortar, transformar, multiplicar o borrar determinados órganos? Imaginemos unidos los dedos de la mano y la materia de las uñas tan abundante que, hinchándose y extendiéndose, la envolvieran toda, y en lugar de la mano del hombre encontramos el pie del caballo. Cuando se ven las sucesivas metamorfosis del envoltorio del prototipo, cualquiera que haya sido, aproximándose entre sí, desde uno a otro reino, mediante gradaciones imperceptibles, y que pueblan los confines de ambas regiones (si es permisible hablar de confines donde no

> hay verdadera división) con seres de clases inciertas y ambiguas, privados en buena parte de las formas, cualidades y funciones del primero, ¿quién no se sentiría tentado a creer que nunca ha habido más que un ser originario, prototipo de todos los seres? Pero tanto si se admite esta conjetura filosófica, con el Doctor Baumann [Maupertuis], como si se rechaza, con el señor Buffon, no podrá negar que es necesario adoptarla como hipótesis esencial para el progreso de las ciencias físicas experimentales, para el descubrimiento y la explicación de aquellos fenómenos basados en la organización[450].

Por «prototipo» Robinet suele entender, no obstante, no simplemente el germen primordial de todos los organismos, sino un modelo o pauta ideal corporeizado en incontables concreciones distintas: *le prototype est un principe intellectuel que ne s'altère qu'en se réalisant dans la matière*[451], Se trata, pues, de un modelo que representa al ser vivo «reducido a sus condiciones mínimas; es un campo inagotable de variaciones. Cada variación realizada constituye un ser y puede denominarse una metamorfosis del prototipo, o más bien del envoltorio original que fue su primera realización». El gran número de variaciones acumuladas «puede disfrazar tanto el original que se nos escapa»; pero podemos estar seguros de que en todos los casos hay una unidad subyacente. Si Robinet hubiera limitado la aplicación de su noción a los vertebrados, hubiera formulado un concreto hecho científico, ya bastante establecido por los conocimientos anatómicos de su tiempo; pero el principio de continuidad, tal como él lo entendía, le obligaba a postular un único modelo para todos los individuos animados e inanimados[452]. De este modo, Robinet, aunque no fue el inventor, fue el primero (que yo sepa)

en elaborar, y un entusiasta campeón de, la noción de *Urbild*, de la que todas las formas orgánicas, y quizás todas las formas naturales, son variaciones, que habría de ser tomada por Herder[453] y convertirse en casi una obsesión de Goethe durante un determinado período.

Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen,

Und die seltenste Form bewahrt im geheimen das Urbild[454].

No obstante, Robinet oscilaba entre dos maneras de concebir lo que la Naturaleza hace en su incesante afán. A veces la ve como una mera ilustración de lo que, en nuestra terminología, hemos denominado la forma temporalizada del principio de plenitud: es un empeño por multiplicar la variedad hasta el grado más alto posible.

> Si la marcha de la Naturaleza nos parece a veces incierta e insegura, si parece a veces actuar de manera chapucera, descarriada y equívoca, es falsa apariencia, únicamente fruto de nuestra ignorancia y vuestros prejuicios. Nos olvidamos de que no debe ni puede dejar sin realizar ningún *nuance*, ninguna variación; no vemos las diferencias demasiado sutiles de las formas contiguas. [...] La Naturaleza no hace nada inútil, su decurso está minuciosamente graduado (*nuancée*) y cada *nuance* es necesaria para el plan total. Las formas que tan ineptamente tomamos nosotros por irregularidades, redundancias e inutilidades, pertenecen al infinito orden de los seres y llenan un lugar que sin ellas estaría vacío[455].

Pero en otros pasajes, bajo la influencia de la idea del prototipo universal, Robinet ve en la historia pasada de la formación de una nueva especie algo más que el impulso hacia la promiscua variación; discierne un movimiento de la Natu-

raleza con una orientación general, un esfuerzo dirigido hacia una meta concreta, aunque el movimiento sea a trompicones y lleno de desviaciones, un progreso, como nosotros diríamos ahora, a base de pruebas experimentales. De este modo la multiplicidad de formas es, en parte, una consecuencia de la orientación de la Naturaleza hacia una consumación no claramente prevista. Su taller contiene muchos modelos desacertados y descartados.

> En la secuencia prodigiosamente variada de los animales inferiores al hombre, veo la Naturaleza en acción, avanzando a trompicones hacia ese excelente ser que corona su obra. Por imperceptibles que sean los progresos que hace en cada paso, es decir, en cada nueva producción, en cada variación realizada del plan original, sin embargo, el avance resulta claramente perceptible al cabo de cierto número de metamorfosis... Todas las variedades intermedias entre el prototipo y el hombre las considero otros tantos ensayos de la Naturaleza, en pos de la máxima perfección, pero incapaz de alcanzarla a no ser mediante esta innumerable secuencia de esbozos. Creo que podemos denominar a la masa de estudios preliminares el aprendizaje de la Naturaleza para poder hacer el hombre[456].

Cuando se considera el hombre de este modo, como el objetivo del lento proceso de la creación, hasta llegar a la fase actual, la unidad y especificidad que caracterizan a las sucesivas series de formas —sugiere Robinet— resultan más fáciles de reconocer atendiendo a la meta que no al comienzo; es decir, viendo en las otras formas adumbraciones del hombre en lugar de ver en el hombre, o en otros tipos relativamente superiores, variaciones del primitivo modelo simple. Éste es

el tema del *Parallèle*, donde (si es suyo) su celo vuelve a alcanzar su mejor discreción:

> Al contemplar la sucesión de los individuos como otros tantos pasos del progreso del ser hacia la humanidad, compararemos cada uno de ellos con el hombre, empezando por sus facultades superiores, es decir, por su razón. Esta nueva forma de contemplar la Naturaleza y sus productos, que los entiende todos como una única idea generadora del mundo, se basa en la ley de la continuidad que mantiene unidas todas las partes de este gran todo. Cada mecanismo [orgánico] rinde de inmediato y de por sí sólo para producir lo que le vemos de hecho engendrar; pero la suma de estos mecanismos tiende hacia el resultado final; y aquí nosotros tomamos al hombre por el resultado final, con objeto de limitarnos a los seres terráqueos que son los únicos que conocemos.

En la búsqueda de estas adumbraciones de la forma humana en los órdenes inferiores de la creación, Robinet se vio conducido por desgracia a encontrar similitudes de los rostros, así como de los brazos y las piernas, en los rábanos y en otras plantas, y a publicar dibujos de estos antropoides vegetales[457].

Pero el papel histórico, curiosamente mixto, de Robinet se aprecia además en el hecho de que el tipo de evolucionismo biológico que adoptó lo elaboró en forma de una filosofía general de la naturaleza de tipo esencialmente «romántico»; anticipó algunas de las concepciones más características tanto de la *Naturphilosophie* de Schelling como de la de Bergson, en nuestro tiempo[458]. Robinet fue uno de los primeros profetas del *élan vital*. Para él, la realidad fundamental de la naturaleza no es sino *l'activité*; y el espectáculo de la

evolución es la manifestación de la energía expansiva y autodiferenciadora, del impulso creador, de esa *puissance active*. Sin embargo, como admite en su último volumen, en cierto sentido también se debe reconocer a la materia inerte; y entre ésta y el principio activo hay una lucha que se remonta a edades. Al comienzo, y en los grados inferiores de la Escala del Ser, la materia bruta predomina; la tendencia a la acción espontánea es completamente impedida por ésta; pero, poco a poco, la fuerza que lucha por la vida va ganando fuerza y, por último, en el hombre, establece su predominio de modo tan absoluto que la materia pasa a ser no tanto un obstáculo como el instrumento mediante el cual esa fuerza alcanza sus fines. (El principio de continuidad parece aquí haber desaparecido).

> En los seres inferiores, como los minerales y los vegetales, todos los fenómenos que ocurren los remitimos a la materia, como principal constituyente (*le fond principal*) de tales seres. [...] Ascendiendo un poco en la escala, comenzamos a dudar; nos sentimos indecisos. Observamos una espontaneidad de movimientos y de operaciones que descubren un principio activo que no podemos por menos que atribuirles. Sin embargo, esta actividad puede seguirse entendiendo como arrastrada e inflexiblemente determinada por la materia, de modo que, en tales sistemas, la materia y la actividad parecen predominar por turnos, siendo alternativamente lo principal y lo accesorio, según las circunstancias. El poder activo parece hacer esfuerzos por elevarse sobre la masa extensa, sólida e impenetrable a que está encadenado, pero a cuyo yugo es con frecuencia obligado a someterse. En el hombre, por el contrario, es evidente que la materia sólo es el órgano mediante

el cual el principio activo pone en juego sus facultades. Es un envoltorio que modifica su acción, sin el cual tal vez actuaría con mayor libertad, pero también sin el cual, quizá, no podría en absoluto actuar, y sin el cual, desde luego, no podría hacer sensibles sus acciones. ¿No parece, una vez más, que el poder activo crece y se perfecciona en cuanto ser a medida que se eleva por encima de la materia? [...] De acuerdo con esta hipótesis, tal sería la progresión de la fuerza activa inherente a la materia. Al principio, no sería sino la menor porción del ser. Mediante la multiplicación de los esfuerzos y los progresivos desarrollos, alcanzaría a convertirse en la parte principal. Me siento fuertemente inclinado a creer que esta fuerza es el atributo más esencial y más universal del ser (*le fond de l'être*), y que la materia es el órgano mediante el cual esta fuerza manifiesta sus operaciones. Si se me pide que defina la noción de tal fuerza, respondería, con cierto número de filósofos, que la imagino como una tendencia a cambiar a mejor; pues todo cambio es una inmediata predisposición a otro cambio mejor[459].

Y el final del proceso aún no ha llegado, añade Robinet.

> *La progression n'est pas finie.* Puede haber formas más sutiles, potencias más activas, que las que componen el hombre. En realidad, la fuerza puede que sea capaz de desprenderse insensiblemente de toda materialidad y de este modo iniciar un mundo nuevo; pero no debemos permitirnos divagar por las ilimitadas regiones de lo posible[460].

Hay aquí, manifiestamente, una filosofía de *l'évolution créatice* en esbozo; y su parecido a la contrapartida del siglo xxlo acentúa el hecho de que también ésta, al final, se

combina enigmáticamente con una especie de fenomenología; la materia que enmaraña al principio activo es, sin embargo, su producto y sólo existe en cuanto apariencia, mientras que el principio activo en sí no es espacial.

> Acostumbrados como estamos a juzgar la realidad de las cosas por las apariencias que impresionan a nuestros sentidos, nos cuesta admitir que exista otra cosa en el mundo que no sea la materia, puesto que sólo vemos materia. Y, por tomar las palabras de un autor moderno, puesto que todas las modificaciones que observan nuestros sentidos en la Naturaleza consisten simplemente en variaciones de los límites de la extensión, en cuanto nos vemos obligados a renunciar a esta extensión, parece que nos enfrentáramos con la mera nada; llegamos a un punto muerto como si no hubiese nada más allá. No prestamos atención al hecho de que el mundo material o visible es un conjunto de fenómenos y nada más; a que necesariamente debe haber un mundo invisible, que es el fundamento, el motivo, del mundo visible, y dentro del cual tenemos que resolver todo lo que es real y sustancial en la Naturaleza. Este mundo invisible es la suma de todas las fuerzas que tienden a mejorarse y que de hecho así lo hacen mediante la incesante ampliación y perfección de su actividad, en la proporción correspondiente a cada una de ellas. Hay una gradación de fuerzas en el mundo invisible lo mismo que hay una progresión de formas en el mundo extenso o visible[461].

Bonnet, en su *Palingénésie philosophique, ou Idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivans* (1770), presentó uno de los más extraordinarios complejos especulativos que se encuentran tanto en la historia de la ciencia como en la de fi-

losofía: un entretejido, incluso más elaborado que el de Leibniz, de geología, embriología, psicología, escatología y metafísica, dentro de una concepción general de la historia pasada y por venir de nuestro planeta y de los seres vivos que lo pueblan, historia ésta a la que puede suponérsele contrapartidas en otros globos. Fue otro intento, distinto en algunos detalles, de elaborar en términos algo concretos, y utilizando los conocimientos científicos o las hipótesis generalmente aceptadas en la época, la concepción leibniziana de un universo esencial e infinitamente en vías de diferenciación y de progreso. Si puede denominarse con propiedad una forma de «evolucionismo» es una cuestión terminológica.

Siguiendo a Leibniz, Bonnet no está dispuesto a abandonar formalmente la tradicional implicación del principio de plenitud de que todo fue creado desde el principio. «Todas las partes (*pièces*) que componen el universo son contemporáneas. La Voluntad Eficaz creó en un único acto todo lo que podía ser creado»[462]. Pero, por otra parte, el hecho de la universal mutabilidad de la naturaleza es demasiado evidente para precisar de argumentos; y las señales de una progresiva diferenciación y aumento de las formas de vida en nuestro globo le parece a Bonnet concluyentes. ¿Que cómo puede reconciliarse esto con la doctrina de la completud de la creación original? Obviamente, esto último no se entiende en sentido literal. El sentido en que debe tomarse se encuentra en la teoría embriológico-metafísica cuyas partes fundamentales Bonnet toma de Leibniz. Todos los *individuos* que componen el universo son tan viejos como él, y son indestructibles. Estos individuos son antes que nada «almas». Cada organismo tiene su alma; también tiene, añade Bonnet, un cuerpo, un «germen» o *petit corps organique*, igualmente indestructible y permanentemente unido al alma individual.

Pero en cualquier momento dado, el cuerpo de un organismo individual está compuesto por cierto número de estos diminutos corpúsculos orgánicos que todavía no han logrado desarrollar cuerpos organizados propios, capaces de las funciones de asimilación, crecimiento y reproducción. La disolución de los cuerpos organizados puede permitir a los corpúsculos que contienen instalar su negocio, es decir, instalarse por su cuenta. Puesto que el «alma» de, por ejemplo, un pólipo es «indivisible, este alma no se quiebra en pedazos cuando el pólipo se rompe; sino que por este medio se da oportunidad a ciertos gérmenes» —es decir, a gérmenes subsidiarios y sofocados, anteriormente contenidos dentro del cuerpo de la criatura— «para desarrollarse; y el alma en que he supuesto que residían estos gérmenes comenzará entonces a experimentar sensaciones relacionadas con la conservación del individuo. De este modo se formarán tantas nuevas *personas*, nuevos egos»[463]. Durante la mayor parte de su existencia, pues, muchas almas o la mayor parte de las almas son meras potencialidades de sensibilidad, y no realmente sensibles, y sus gérmenes permanecen siendo pequeñas unidades inmutables de materia inanimada, hasta que llega el momento adecuado para iniciar su propia vida activa como individuos. No obstante, Bonnet adscribe a cada alma una especie de memoria orgánica o subconsciente, de la que el germen es el vehículo material, que lleva consigo un archivo permanente de los efectos de las experiencias pasadas.

Ahora está claro por las pruebas de la geología y la astronomía, dice Bonnet, que nuestro globo ha pasado por una larga serie de épocas, cada una de las cuales ha terminado con una «revolución», es decir, un cataclismo, en que todas las estructuras orgánicas han sido destruidas, pero no los gérmenes ni, por supuesto, sus correspondientes almas. Pero

como las condiciones externas de cada época difieren materialmente de las de las eras precedentes, y la forma, los órganos y los sentidos de cada una de las especies deben adaptarse a las condiciones físicas de la época en que viven, el tipo de cuerpo que adopta cada germen cuando vuelve a la vida en una nueva época diferirá de sus anteriores corporizaciones. Todas estas posteriores transformaciones le habían sido suministradas en la constitución del germen —fueran literalmente predelineadas o no— en la creación: «Yo imagino», dice Bonnet, «que los gérmenes de todos los seres organizados fueron originalmente construidos o calculados en una determinada correlación con las distintas revoluciones que sufriría nuestro globo»[464]. De este modo, en el amanecer de la creación, al fin y al cabo, se escribió de algún modo cómo serían todos los posteriores atardeceres; pero sólo se escribió en una especie de taquigrafía profética.

Por razones científicas, por no mencionar las razones religiosas, Bonnet está seguro de que la sucesión de las épocas y, en consecuencia, de los tipos orgánicos, constituye un progreso desde lo inferior a lo superior. Las etapas embriológicas de la ontogénesis muestran las formas por las que han ido pasando sucesivamente los animales en las anteriores épocas del globo. (Ésta es una de las primeras prefiguraciones de la teoría de la recapitulación). No obstante, no puede suponerse que hayan terminado las «revoluciones del globo». Por tanto, en el futuro, lo mismo que en el pasado, todos los seres reaparecerán según una sucesión de corporizaciones siempre de orden ascendente. Nuestra actual especie desarrollará de alguna manera formas «tan distintas de las actuales como el estado de nuestro globo será distinto de su actual estado. Si se nos permitiera contemplar la escena de esta forzada metamorfosis, probablemente no seríamos capa-

ces de reconocer ninguna de las especies de animales que nos son más familiares. [...] Veríamos un mundo absolutamente nuevo, un sistema de cosas del que actualmente no tenemos la menor idea»[465]. Esta progresión de los tipos, no obstante, no parece ser, para Bonnet, un progreso que se realiza de generación a generación. La «perfectibilidad» de la ostra no parece significar que la ostra se vaya gradualmente transformando en el curso de la herencia, dentro de la presente época, hasta convertirse en la remota posteridad en elefante, en hombre o en querubín; significa que el *corps organique* de cada ostra individual, luego de su muerte, se conservará sin alteración hasta que sobrevenga un adecuado estado del globo que reclame su siguiente y superior desenvolvimiento. En el caso de los gérmenes que en la actualidad están desarrollados en forma de animales individuales acabados, sea de esta edad o de cualquier otra edad precedente del mundo, también se producirá la conservación de una especie de identidad personal a través de la memoria; aquellos gérmenes que no lleguen a nacer «en la actual economía de nuestro mundo», también resucitarán, pero sin memoria. «La misma gradación que observamos hoy entre los distintos órdenes de seres organizados, se encontrará también, sin duda, en el futuro estado de nuestro globo [es decir, las series seguirán siendo continuas]; pero se mantendrán las proporciones predeterminadas por el grado de perfectibilidad de cada especie. El hombre —que para entonces habrá sido transportado a otra morada, más acorde con la superioridad de sus facultades— dejará al mono o al elefante la primacía que detenta, en la actualidad, entre todos los animales de nuestro planeta. En esta restauración universal de los animales, se encontrará entre los monos o entre los elefantes un Leibniz o un Newton, o bien un Perrault o un Vauban entre

los castores»[466]. Cada una de las actuales especies, con toda seguridad, según la concepción de Bonnet, progresará hacia la «perfección»; pero sólo debido a que cada uno de los individuos de las especies surgirá de nuevo en forma mejorada, gracias a las futuras «revoluciones del globo». Así pues, podría parecer que sólo en un sentido bastante dudoso cabe calificar a Bonnet, como a veces se le ha calificado, de «precursor del evolucionismo». La progresiva secuencia de las formas orgánicas, que él afirmaba, no se concebía como el resultado del proceso ordinario de generación dentro de nuestra actual época del mundo ni de ninguna otra época particular; consistiría en mutaciones extremadas y discontinuas que ocurrirían, por lo que parece, sólo en inmensos intervalos de tiempo y después de los grandes cataclismos en los que, con la excepción de los indestructibles e imperceptibles «gérmenes» de los animales individuales, la entera vida orgánica del globo quedaría destruida. En comparación con las hipótesis evolutivas que ya habían propuesto Maupertuis, Diderot y Robinet, estas especulaciones de Bonnet eran, obviamente, groseras y regresivas.

Ahora, siguiendo el orden más o menos cronológico de nuestra revisión de la historia de una idea, hemos alcanzado ya los comienzos de ese profundo y poderoso, pero también confuso y complejo, cambio en las preconcepciones y valoraciones que habitualmente se denomina, aunque no con demasiado buena fortuna, el romanticismo. Nuestras siguientes conferencias se ocuparán de las relaciones que guardan con nuestro tema general dos de las tendencias más características y significativas del pensamiento durante el período romántico.

X

ROMANTICISMO Y PRINCIPIO DE PLENITUD

Una de las ironías instructivas de la historia de las ideas es que en los principios introducidos por una generación al servicio de una corriente o ánimo filosófico tendente a ella suele contener, a la postre, inopinadamente, el germen de la corriente contraria; suele ser, en virtud de sus implicaciones ocultas, el destructor de ese *Zeitgeist* al que trataba de prestar apoyo. Pocos ejemplos hay más llamativos de esta ironía que el que se encuentra en la historia de los principios de plenitud y de continuidad. Como hemos visto, estos principios fueron invocados en el siglo XVII y comienzos del XVIII, sobre todo, para apoyar la doctrina de la esencial logicidad del mundo. Se tramaron para justificar la creencia en la racionalidad, en la perfección, en la completud estática, en el orden y la coherencia de la realidad. Sin embargo, en el fondo, se trataba de ideas profundamente antitéticas del simple racionalismo de la Ilustración; el último efecto de su boga consistió en introducir de manera sutil y gradual en la mentalidad europea varios de los gustos y presupuestos filosóficos que, a finales del siglo, tomaron forma en el movimiento consciente y agresivamente revolucionario del pensamiento al que suele denominarse el romanticismo. La noción de una Escala de Ser completa y continua entró a formar parte del círculo de las ideas dieciochescas acreditadas junto con la carta de recomendación de esa venerada figura que es el principio de Razón Suficiente; acabó ayudando a convertir en parias intelectuales a no pocas ideas de ese círculo, entre ellas su propio padrino.

Pues en casi todos los campos del pensamiento ilustrado el supuesto dominante era que la Razón —concebida por re-

gla general como el conocimiento sumario de unas pocas verdades simples y tautológicas— es la misma en todos los hombres y todos la poseen por igual; que esta razón común debe ser la guía de la vida; y por tanto, que la inteligibilidad universal y por igual, la universal aceptabilidad e incluso la universal familiaridad de todos los miembros de la especie humana, sin tener en cuenta las diferencias de tiempo, lugar, raza ni inclinaciones o dotaciones individuales, constituye el criterio decisivo del valor en todas las cuestiones humanas vitales; que la *Gültigkeit* (las palabras alemanas lo resumen con mayor claridad) significa *Allgemeingültigkeit* y que, de hecho, debe verificarse mediante una real (o supuesta) *Gemeinheit*. Que el individuo, cuando se le presente un credo para creerlo o una obra de arte para su admiración y disfrute, examine si contiene algo que no se pueda considerar accesible y evidente a todos los entendimientos racionales mediante «la luz sin muletas de la naturaleza» o bien mediante esos modos experimentales que en todas partes son los mismos. Si le encuentra algunos de tales elementos no universales, que la rechace como una falsa religión o una ética incoherente o mal arte, según sea caso. De ahí que los deístas objetaran a la religión revelada fundamentalmente, que carecía de universalidad en dos sentidos: (*a*) era «histórica» y, por tanto, sus doctrinas no pudieron conocerlas quienes vivieron antes de su revelación ni aquéllos a quienes no habían llegado pruebas históricas convincentes de ella; (*b*) tal como se resumía en los dogmas, era complicada y «misteriosa» y, en consecuencia, no era el tipo de cosa que todos los hombres, salvajes y civilizados, simples y eruditos, podían instantáneamente comprender e intuitivamente percibir como cierta. «La religion naturelle», por recordar una de las definiciones que da Voltaire, sólo puede incluir «les principes de morale

communs au genre humain»[467]. Aquel truculento defensor de la ortodoxia, el Dr. Samuel Clarke, declaró con bastante certeza que «todos o los que niegan la revelación» están de acuerdo con la premisa de que «lo que no es universalmente conocido por todos los hombres no es necesario para ninguno». Tal como lo planteó Swift, satíricamente pero sin doblez, el supuesto consistía en que a menos que una proposición «pueda ser inmediatamente comprendida por la mollera más débil, no forma parte de la religión».

La misma connotación de universalidad, de evidencia para todo entendimiento racional en cuanto tal, y uniformidad de contenido, llevaba consigo en la inmensa mayoría de los casos el proteico término «naturaleza» en su aplicación ética: por ejemplo, en la concepción de la «ley natural» en la filosofía moral y política. Cicerón ya había establecido la ecuación formal entre «lo universalmente aceptado» y la *lex naturae*[468], y de manera similar los juristas romanos habían identificado el *jus naturale* con el *jus gentium*, con aquellos principios del derecho *quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanet*[469]. Y ésta fue una de las cosas sobre las que se pusieron de acuerdo la mayor parte de las escuelas moralistas del siglo y sobre las cuales nunca se cansaron de discursear. «Las tablas de la ley natural», dijo Bolingbroke, «son tan evidentes que ningún hombre que sepa leer los caracteres más sencillos puede confundirlas y, por tanto, ninguna sociedad política ha ideado nunca ningún sistema legal en directa y confesa contradicción con ellas». «La ley de la naturaleza es demasiado evidente y demasiado importante para no haber sido siempre la ley de leyes»[470]. A este código universal e invariable —sumamente simple en

sus requisitos— redujo Voltaire todas las obligaciones del hombre:

La morale uniforme en tout temps, en tout lieu.

[…]

C'est la loi de Platon, de Socrate, et la vôtre.

De ce culte éternel la Nature est l'apôtre.

Cette loi souveraine en Europe, au Japon,

Inspire Zoroastre, ilumine Solon.

Pero el mismo supuesto contenía de forma manifiesta las raíces de donde nacieron la mayor parte de los principios de la crítica neoclásica. También aquí se podía citar (y se citaba) una antigua autoridad: Longino había escrito:

> Se puede sostener que lo sublime, lo hermoso y lo genuino es lo que siempre gusta y afecta por igual a toda clase de hombres. Pues cuando personas de distintos humores, edades, profesiones e inclinaciones están de acuerdo en la misma aprobación conjunta de cualquier realización, esta combinación de tantos juicios distintos sella con un alto e indiscutible valor a esa realización, que tan general aplauso encuentra[471].

Los principales ejemplos dieciochescos de esta limitación del valor estético a lo que tenga un atractivo universal casi no es menester recordarlo; por ejemplo, el conocido pasaje del *Essay on Criticism (Ensayo sobre la crítica*) de Pope en que la palabra «naturaleza» es virtualmente sinónima de evidente, es decir, de «lo que suele pensarse»:

> Aquello cuya verdad encontramos que nos convence a primera vista, / Eso nos devuelve la imagen de nuestro entendimiento[472].

Igual de conocida es la formulación por el Dr. Johnson de este universalismo y uniformitarismo de la teoría estética;

pero merece la pena observar cómo llega a la conexión lógica entre la exigencia de universalidad en el atractivo de una obra de arte y la norma neoclásica de que el arte debe limitarse a la «imitación de la naturaleza», a los tipos genéricos, y evitar el retrato de los individuos, con la consiguiente y deliberada exclusión del color local y la deliberada preferencia, en poesía, por el epíteto convencional y generalizado. La precisa razón, como se recordará, por la que se sostenía que era «una regla general de la poesía que todos los términos artísticos adecuados deben estar subsumidos en expresiones generales» era que «la poesía debe hablar un lenguaje universal»[473]. También se recordará cuán descabelladamente, bajo la influencia de este principio, menospreció el Dr. Johnson a Shakespeare en nombre de que sus romanos no son especialmente romanos ni sus reyes se parecen especialmente a los reyes, en suma, de que «sus personajes no están modificados por las peculiaridades del estudio ni de la profesión que no afectan más que a pequeñas cantidades», sino que sólo presentan los rasgos de «la humanidad en general, tal como el mundo siempre lo proporcionará y la observación siempre los encontrará». El Dr. Johnson detestaba a los deístas; pero en su famosa sentencia de *Rasselas* sobre las manchas del tulipán exigía, en la descripción poética de una flor o un paisaje, lo mismo que los deístas exigían a la religión; y esto, en último análisis, bajo la influencia de la misma preconcepción[474]. La ortodoxia estética y la heterodoxia religiosa de aquella época surgieron de una raíz común. No obstante, la exposición clásica de todo esto en inglés, se encuentra en los *Discourses (Discursos*) de Reynolds, de los que no tenemos tiempo ni necesidad de hablar aquí. Me contento con recordar un único ejemplo de la influencia de Reynolds. Cuando, en 1782, Thomas Warton se retractó de su juvenil

desviación hacia el gusto por la arquitectura gótica, apostrofando a Reynolds, exclamaba:

> Tus poderosas manos han roto la cadena gótica, / Y han devuelto mi afecto de nuevo a la verdad. / A la verdad, no confinada en ningún gusto particular, / Cuya forma universal afecta a la humanidad.

Esta conversión estética, según el poeta, se produjo sencillamente contemplando la vidriera pintada por *sir* Joshua en la capilla del New College de Oxford; pero podemos estar medianamente seguros de que ese ejemplo de las supuestas cualidades «clásicas» del arte no hubiese tenido tal efecto sin estar asistido por los razonamientos de los *Discourses*.

En cuanto a la doctrina de la superioridad de los antiguos y del arte que sigue el ejemplo de los antiguos, sin duda era un corolario del mismo universalismo. Pues sólo los antiguos habían tenido tiempo, por así decirlo, para comprobar la (supuesta) aceptación universal que se les atribuía. Tal como lo expuso un autor menor pero típico de la época:

> No nos sometemos a la autoridad de Aristóteles y de Horacio porque ellos nos dieran las reglas de la crítica, sino porque aquellas reglas han sido deducidas de obras que se han distinguido por la ininterrumpida admiración de toda la parte más avanzada de la humanidad desde su primera aparición hasta la hora presente. Pues aquello que, a lo largo de las edades, ha sido universalmente estimado como bello no puede por menos que conformar nuestras ideas justas y naturales de la belleza[475].

La balanza, pues, estaba fuertemente contrapesada contra todo moderno innovador, puesto que planteado el caso estos no podían alegar haber sido «universalmente estimados a lo largo de los tiempos». Además, no podía permitirse ninguna

calidad ni ningún efecto esencialmente extraño al arte antiguo, puesto que *eo ipso* carecía de universalidad. La estética, o cualquier otro universalismo, en la medida en que se aplicaba de manera coherente, presentaba, pues, una evidente afinidad hacia una especie de primitivismo, dado que cuanto no estaba dentro del ámbito de los primeros hombres, o al menos de los primeros practicantes de un arte dado, resultaba sencillamente no ser común a toda la especie. Por una lógica similar, los deístas se veían obligados a afirmar que su credo era «tan antiguo como la creación».

De modo que, durante dos siglos, los esfuerzos por mejorar y corregir las creencias, las instituciones y el arte habían estado guiados, en su mayor parte, por el supuesto de que, en cada fase de su actividad, el hombre debía conformarse tanto como le fuera posible al modelo concebido como universal, simple, inmutable y uniforme para todos los seres racionales. La Ilustración fue, en suma, una época dedicada, al menos en su corriente principal, a la simplificación y homogeneización del pensamiento y de la vida, a la homogeneización por medio de la simplificación. Spinoza lo resumió en una observación recogida por uno de sus primeros biógrafos: «El propósito de la Naturaleza es hacer a los hombres uniformes, como hijos de una madre común»[476]. La lucha por realizar este supuesto propósito de la naturaleza, el ataque general contra la *diferencia* de los hombres y de sus opiniones, valores e instituciones, con las consiguientes resistencias y la final reacción contraria, fue el hecho central y dominante de la historia intelectual europea desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII[477].

En toda la historia del pensamiento, pocos cambios han habido en la escala de valores más profundos y más trascendentales que el acaecido cuando el principio contrario co-

menzó a prevalecer; cuando se comenzó a creer, no sólo que en muchas, si no que en todas las fases de la vida humana había distintas excelencias, pero que la diversidad forma de por sí parte de la esencia de la excelencia; y que, en concreto, el objetivo del arte no es alcanzar ninguna perfección ideal y única de la forma dentro de un pequeño número de *géneros* establecidos ni tampoco la gratificación de ese mínimo común denominador de susceptibilidad estética que comparte la especie humana en todas las edades, sino, por el contrario, la expresión más plena posible de la abundancia de diferencias que existen, real o potencialmente, en la naturaleza y en la naturaleza humana, —en cuanto a la función del artista en relación con el público— la evocación de las capacidades de comprensión, piedad y placer que están previamente latentes en la mayoría de los hombres y que quizás nunca se puedan universalizar. Y estos supuestos, aunque con toda seguridad no son los únicos importantes, son el factor *común* de cierto número de tendencias, por lo demás diversas, de lo que uno u otro crítico o historiador ha denominado «románticas»: la inmensa multiplicación de los géneros y de las formas de los versos; la admisión de la legitimidad estética del *genre mixte*; el *gôut de la nuance*; la naturalización del arte de lo «grotesco»; la búsqueda del color local; la decisión a reconstruir en la imaginación la vida interior diferenciada de los pueblos remotos en el tiempo, en el espacio o en la situación cultural; el *étalage du moi*; la exigencia de una fidelidad a lo particular en la descripción del paisaje; la reacción contra la simplicidad; el descrédito de las fórmulas universales en política; la antipatía estética por la estandarización; la identificación del Absoluto con lo «universal concreto», en metafísica; la percepción de «la gloria de lo imperfecto»; el cultivo de las particularidades individuales, nacionales y raciales; el desprecio

de lo obvio y la general alta valoración (absolutamente extraña a la mayor parte de los períodos anteriores) de la originalidad y de la persecución consciente, habitualmente tenida por fútil y absurda, de este atributo. No obstante, no tiene gran importancia que apliquemos o no el nombre de «romanticismo» a esta transformación de los supuestos vigentes sobre el valor; lo esencial es recordar que la transformación se ha producido y que, quizás más que ninguna otra cosa, ha diferenciado, tanto para bien como para mal, los supuestos prevalecientes de la mentalidad decimonónica y de nuestro siglo de la del período precedente de la vida intelectual occidental. En suma, este cambio ha consistido en la sustitución de la uniformidad por la diversidad en cuanto preconcepción dominante en la mayor parte de los campos normativos del pensamiento.

Ahora bien, la relación entre este cambio y las ideas cuya influencia histórica y vicisitudes estamos revisando es lo que sobre todo quiero señalar en esta conferencia. *La nature est partout la même* era la premisa a partir de la cual, explícita o implícitamente, habían deducido los teóricos de la estética neoclásica la consecuencia de que el arte debía ser el mismo en todos los pueblos y en todos los tiempos[478]; pero quienes escribían sobre la Cadena del Ser —que en muchos casos eran los mismos— habían repetido interminablemente lo contrario de esta premisa: que la «Naturaleza diversifica sus artes de todas las maneras posibles»[479]. La racionalidad del Mundo Terrenal, según la filosofía de Leibniz, como hemos visto, se ponía de manifiesto en la máxima diferenciación de las criaturas. Cada mónada refleja el mundo desde su punto de vista único y, por tanto, a su manera única, y de este modo es como se consigue esa completud de la diversidad que constituye la perfección del universo: «la gloria de Dios se

multiplica por tantísimas representaciones distintas de su mundo»[480].

> Así como una ciudad vista desde distintos lados aparece completamente distinta y recibe, por así decirlo, una multiplicación de perspectivas, del mismo modo, mediante la infinita multiplicidad de las sustancias simples [mónadas], hay una correspondiente multiplicidad de los diferentes universos que, no obstante, sólo son perspectivas de uno y el mismo universo según los distintos puntos de vista de cada mónada. Y éste es el medio gracias al cual se consigue la mayor variedad posible, es decir, el medio gracias al cual se consigue la mayor perfección posible[481].

Todo empeño del hombre por disminuir la diferencia sería, por tanto, contrario al plan cósmico. Ya hemos visto a Addison descubriendo la «bondad de Dios» no menos «en la diversidad que en la multitud de las criaturas vivas»; en el hecho de que «haya *especificado* en su creación todos los grados de la vida, todas las capacidades del ser» y haya llenado «todo el hueco de la naturaleza, desde la planta hasta el hombre, con distintos Reinos de las criaturas, que se elevan unos sobre otros. [...] El espacio intermedio está tan bien gobernado y administrado que escasamente hay un grado de perfección que no comparezca en alguna parte del mundo de la vida»[482]. Haller había sacado explícitamente la moraleja para el hombre: «Das Glück der Sterblichen will die Verschiedenheit». Éstos no son más que unos cuantos ejemplos de la larga serie de formulaciones de este credo que datan de comienzos del siglo XVIII; y respaldándolas estaba toda la ininterrumpida tradición que arranca de Platón, pasa por los neoplatónicos, los escolásticos, Bruno y demás autores del Renacimiento. Y debe recordarse que asimismo formaba par-

te de la tradición ortodoxa, tanto religiosa como moral, que el hombre debe imitar a Dios, debe buscar, hasta donde puede, incluso en esta vida, ser un reflejo de los atributos divinos; y que no menos formaba parte de la tradición estética clásica que el arte debe imitar a la naturaleza, no sólo en el sentido de copiar los objetos naturales o retratar fielmente los caracteres humanos, sino también en el sentido de conformarse de acuerdo a las características generales de la naturaleza y a las formas de actuar de su Autor. El artista humano no sólo debe copiar sus productos, sino, en la medida de sus posibilidades, los métodos del Gran Artífice. La vocación del escultor, del músico, del pintor, dice Akenside, es «esforzarse por mostrar ante todo el mundo, mediante formas, o sonidos, o colores», todo el ámbito de las esencias presentes en el entendimiento divino,

> Tanto en el entramado de la Naturaleza (si tal palabra, / Si tal palabra, tan osada, puede de los labios / Del hombre brotar) como en este entramado exterior / De las cosas, el gran Artífice retrata / Su propia inmensa idea [...] / [...] Pero los principales / Son poetas; hombres elocuentes, que moran en la tierra / Para revestir cuanto el alma admira y ama / Con el lenguaje y con los números. De ahí que a estos / Les esté abierto un campo tan amplio como la esfera de la Naturaleza; / Del ingenio humano y vasto como las exigencias / De la voluntad humana. Al bardo, ni la longitud, ni la profundidad, / Ni el lugar ni la forma lo controlan[483].

Y a finales del siglo XVIII, también debemos recordarlo, el orden cósmico estaba llegando a concebirse no como una infinita diversidad estática, sino como un proceso de creciente diversificación. Una vez temporalizada la Cadena del Ser, el Dios cuyos atributos ésta descubría había sido declarado, por

no pocos grandes autores, el que se manifestaba a sí mismo a través del cambio y del devenir; la incesante tendencia de la naturaleza se orientaba a producir nuevas clases de cosas; y el destino del individuo era ascender por todas las espiras de la forma, en una constante autotrascendencia. Puesto que la corriente del pensamiento occidental que se resume en la Cadena del Ser ponía cada vez mayor énfasis en la concepción de un Dios de insaciable creatividad, de ahí se deducía que el hombre que, como agente moral o artista, debía imitar a Dios, debía hacerlo siendo también «creativo». La palabra que, al cabo de tantísimo repetirla, se ha convertido en nuestro tiempo en una especie de aburrida cantinela, a finales del siglo todavía expresaba una idea muy provocativa y estimulante para las artes. La vocación superior del hombre consistía en añadir algo de su propia creación, en enriquecer la suma de las cosas y, de este modo, a su manera finita, colaborar conscientemente en el cumplimiento del Designio Universal.

Algunos de los filósofos más eminentes de comienzos del siglo XVIII habían encontrado que no sólo la diversidad y la perpetua innovación, sino también a veces un cierto grado de discordia y sobre todo de conflicto, eran algo implícito en la naturaleza del bien, cuando el bien se interpretaba de conformidad con el principio de plenitud. Y tampoco en este caso hacían otra cosa que repetir lo que Plotino, los escolásticos y los platónicos del Renacimiento, así como los teólogos y metafísicos del siglo XVII, habían dicho antes que ellos. El tradicional argumento del optimismo en todas las épocas, como hemos puesto sobradamente de manifiesto, representaba al Artista Cósmico henchiendo su tela con los distintos detalles hasta las fracciones infinitesimales de centímetro; cuidando mucho más la completud y variedad del contenido que la simplicidad y la perfección de la forma; y buscando la

riqueza del color y la abundancia de los contrastes incluso al coste de la desarmonía, la irregularidad y lo que a nosotros nos parece confusión. Pues hay mucha verdad, dijo Leibniz, en «el hermoso principio de San Bernardo: *ordinatissimum est, minus interdum ordinate fieri aliquid*». Como había dicho Blackmore, en uno de los más convencionales poemas de comienzos del siglo XVIII, hablando no del artista humano, sino del Creador:

> Si toda la perfección se mostrara en todas las cosas,
> / Toda la belleza, toda la variedad, habría desaparecido.

Entonces, si reconocemos en el cambio de la preconcepción uniforme a la diversa el rasgo singular más significativo y distintivo de la revolución romántica, es evidente que siempre había estado presente en la tradición platónica un principio orientado hacia el romanticismo y que éste había sido enunciado con especial claridad e insistencia por los filósofos y los moralistas y los poetas filosóficos de la llamada Edad de la Razón. Y en las ideas de esos filósofos y poetas, habían sido educados los jóvenes alemanes, que habrían de ser en las últimas décadas del siglo los cabecillas de esa revolución. Leibniz y Locke y Kant, y Buffon y Bonnet, y Addison. Pope y Akenside y Haller, y otros cientos de autores menores, les habían enseñado que el mejor de los mundos posibles es el más variado, que formaba parte del propósito divino que ninguna posibilidad del ser quedase sin realizar. Antes que nada, estas concepciones diversitarias habían quedado impresas en la mentalidad dieciochesca gracias a la controversia sobre el optimismo, que absorbió tan gran parte de la energía intelectual de la época. Estos presupuestos, es cierto, se habían asociado por regla general con otros supuestos con los que eran fundamentalmente incongruentes y de un temperamento con el que no concordaban; sus impli-

caciones globales sólo serían visibles cuando se desimbricaran tajantemente de estas otras ideas que habían tendido a contrarrestarlas y, en parte, a neutralizarlas. Pero en los espíritus de la nueva generación alcanzaron toda su madurez. También debe recordarse que el resurgimiento de la influencia directa del neoplatonismo fue uno de los fenómenos conspicuos del pensamiento decimonónico alemán. Un especialista sobre este período ha llegado al punto de afirmar que

> si hemos de hablar de «clave» del romanticismo temprano, hay que encontrarla en uno de los pensadores de la antigüedad, en Plotino. Pues este filósofo neoplatónico no sólo inspiró todo el sistema de Novalis, disperso en innumerables fragmentos, y muchas de las ideas de Schelling en su período intermedio; su brazo llegó más lejos: a través de Novalis y Schelling ejerció influencia, aunque indirecta, sobre ambos Schlegel, y sin conocer este dato muchos pasajes del «Diálogo relativo a la poesía» y de las lecciones de Berlín [de Wilhelm Schlegel] resultan un enigma[484].

De hecho, hubo otras varias fuerzas importantes que operaron sobre estos espíritus y que ayudaron a crear un nuevo fermento intelectual y que tendían, de algún modo, hacia las mismas conclusiones. Pero puede demostrarse que la presión del principio de plenitud fue un factor importante en el gran cambio de presupuestos que se puso especialmente de manifiesto en las ideas religiosas, en los ideales morales y estéticos, y en los entusiasmos de la generación de autores alemanes que alcanzaron la madurez entre la década de los setenta y de los noventa, y que ellos (principalmente) habrían de transmitir al resto del mundo. De hecho, puede decirse, no sin plausibilidad, que estas ideas no son sino expresiones de algunas propensiones constantes de la naturaleza humana

que, por alguna razón, se hicieron especialmente fuertes en este momento, y que la invocación de estos antiguos principios no fue más que un medio para «justificar» deseos y susceptibilidades estéticas previamente reprimidos. El problema psicológico general que plantea tal propuesta —la cuestión de hasta qué punto las filosofías de los hombres no están generadas por la elaboración lógica, o supuestamente lógica, de las premisas aceptadas, sino por los impulsos emocionales, por las idiosincrasias del temperamento personal o por los problemas sociales y demás problemas prácticos de una concreta coyuntura histórica— no intentaré tratarlo aquí. Permanece el hecho de que, a todo lo largo de la Ilustración, el credo uniformador había sido el efectivamente dominante en la práctica, si bien las premisas teóricas de la diversidad habían sido explayadas constantemente y con frecuencia creciente durante el mismo período, y que sus consecuencias prácticas alcanzaron por último aceptación y aplicación. También, creo yo, queda el hecho de que, aun cuando se suponga —como yo no estoy dispuesto a asumir sin una buena cantidad de matizaciones— que las razones que los hombres dan de sus creencias, sus formas y sus gustos no son más que «justificaciones» de sus deseos y sus gustos y repudios espontáneos, la posibilidad de presentar razones, o lo que parecen ser tales, no por eso es menos indispensable. Y el principio de plenitud fue una de las dos razones más fundamentales y, para su generación, más eficaces que esgrimieron los protagonistas de la revolución que nos ocupa.

En la filosofía juvenil de Schiller, expuesta en las *Philosophische Briefe*, se deducen con la mayor audacia estas consecuencias antirracionalistas y diversificadoras del principio. Partiendo de las premisas de Platón y de Leibniz, surge una justificación del temperamento del *Sturm und Drang*.

Todas las clases de perfección deben alcanzar la existencia en la completud del mundo. [...] Todos los vástagos del cerebro, todo lo que puede conformar el ingenio, tiene un indiscutible derecho de ciudadanía en esta concepción más amplia de la creación. En el hueco infinito de la naturaleza, ninguna actividad puede omitirse, ningún grado de gozo puede faltar en la universal felicidad...

El gran Amo de este mundo, que ni tan siquiera permite que una paja caiga al suelo inútilmente, que no deja inhabitada ninguna grieta donde pudiera disfrutarse de vida, que regala hospitalariamente incluso el leve florecimiento de placer que encuentra sus raíces en la locura, [...] este gran Inventor no podía permitir ni aunque el error quedara sin utilidad en su gran designio, no podía consentir que esta amplia región del pensamiento quedara vacía e insulsa en el entendimiento del hombre... Es un beneficio genuino para la completud del universo, es una provisión de la suprema sabiduría, que la razón errónea deba poblar incluso el caótico territorio de los sueños y deba cultivar incluso el terreno yermo de la contradicción[485].

De todo lo cual, el joven poeta-filósofo concluye que ni él ni el amigo a quien imparte sus reflexiones necesitan preocuparse mucho de que a veces haya «confundido las ebulliciones de su sangre, las esperanzas y deseos de su corazón, con la sobria sabiduría». Quizá toda la estructura de las conclusiones no sea más que el tejido sin fundamento de un sueño; no importa; el mundo se enriquece con las ilusiones y los propósitos del Creador se realizan de manera aún más completa.

> En la obra del Divino Artista, se respeta el valor único de cada parte, y la prolongada mirada con que él honra a cada chispa de energía incluso de las criaturas

> más inferiores manifiesta su gloria en no menor medida que la armonía del todo inconmensurable. La *vida* y la *libertad* en la mayor amplitud posible son la gloria de la divina creación; en ninguna parte resulta esto más sublime que donde más parece haberse alejado de su ideal.

La consecuencia estética también resulta evidente y no deja Schiller de expresarla. El artista humano, como el divino, debe ser exhaustivo en la exposición de todos los posibles modos del ser y de la experiencia, convirtiéndolos en el objetivo de su actividad. Para él, en realidad, esto sólo puede ser un programa a realizar gradualmente, igual que el contenido del arte se enriquece y diversifica progresivamente a lo largo de las generaciones.

> Nosotros, con nuestras actuales limitaciones, no podemos aprehender la perfección superior. Nuestra visión abarca una parte demasiado pequeña del universo; y la armoniosa fusión de la enorme multiplicidad de discordancias no alcanza a nuestros oídos. Cada paso que ascendemos por la Escala del Ser nos hace más capaces de este disfrute estético; pero el disfrute sólo tiene valor, por supuesto, en la medida en que nos despierta para una actividad similar. Admirar ociosamente una grandeza que no es nuestra nunca nos aprovechará demasiado. Al hombre de carácter noble no le falta materia sobre la que actuar ni fuerza para ser, en su propia esfera, creador[486].

Y al artista humano que adopta este programa se le invita a recordar que no seguirá el modelo cósmico en sus pequeños esfuerzos creativos si se consiente una excesiva preocupación por la «forma» que le conduzca a sacrificar la riqueza del contenido: *der Fleiss in den Formen kann zuweilen die ma-*

ssive Wahrheit des Stoffes vergessen lassen. Aquí, llanamente, se invierten los principios fundamentales de la crítica neoclásica.

En el mismo escrito, el joven teólogo rechaza formalmente la noción de la divina autosuficiencia, el principio aristotélico de que Dios «no puede tener necesidad de amigos». El pío Klopstock, no mucho antes, ya había apostrofado una vez a la deidad con la antigua pregunta:

> Warum, da allein du dir genug warst, Erster, schaffst du? […] Wurdest dadurch du Seliger, dass du Seligkeit gabst[487]?

Pero el Absoluto no replicaba. Klopstock se pronunció por que el misterio era insoluble; el entendimiento finito alcanza aquí su límite. Schiller responde a la cuestión en términos que hubieran escandalizado a la mayoría de los grandes teólogos especulativos posteriores a Aristóteles:

Freundlos war der grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Es evidente la directa relación entre este pensamiento y el del *Timeo*; estos famosos versos, además, son una especie de comentario a este diálogo, y un comentario muy pertinente, aunque el propio Schiller no se percatara de la conexión. Pues aquí vemos la tajante distinción de esas dos concepciones de la deidad que se habían mantenido aunadas, en desesperanzada discordia, durante la mayor parte de la historia del pensamiento religioso europeo. El Demiurgo platónico era reconocidamente incoherente con el Absoluto platónico,

el Dios identificado con la idea de Dios como perfección o autosuficiencia; y este último fue sacrificado con objeto de poder retener al primero. El Dios que creó un mundo de espíritus finitos debe ser un Dios que *no* es suficiente para sí mismo.

A consecuencia, sobre todo, de la retardada ola de clasicismo que se abatió sobre la más joven generación alemana a finales de la década de 1780 y comienzos de la siguiente, estas exuberancias del joven Schiller enseguida le parecieron a él mismo, no en realidad falsas, pero sí unilaterales. Su tentativa de aportar el necesario complemento adoptó todavía la forma de una nueva síntesis de las dos corrientes de la tradición platónica, facilitándole la síntesis algunas concepciones posteriormente aprendidas en Kant y Fichte. El resultado se expone en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), que tienen una mayor amplitud de lo que deja entender el título. Su parte constructiva comienza con una analogía entre los dos atributos fundamentales de Absoluto platónico o neoplatónico, y los dos elementos correspondientes en la constitución del hombre. Por una parte, «un ser divino no puede estar sujeto a devenir», puesto que, por esencia, es «infinito», es decir, eternamente completo, y no puede ganar ninguna adición de ningún proceso temporal. Pero, por la otra,

> una tendencia debe denominarse divina si tiene como programa infinito al atributo más distintivo de la divinidad —la absoluta manifestación de la potencia, la actualidad de todo lo que es posible— y la absoluta unidad de la manifestación —la necesidad de todo lo que es actual—.[488]

Así pues, Schiller vuelve de nuevo a los dos Dioses de Platón: la Perfección inmutable y autónoma y el Impulso Crea-

dor que se ocupa de la ilimitada realización en el tiempo de todos los posibles. El hombre comparte estas dos características de la naturaleza divina; y, por tanto, siempre hay en él tendencias en conflicto, las «dos leyes fundamentales» de un ser que es, al mismo tiempo, racional y sensual, que tiene, en términos kantianos, tanto un Ego nouménico como un Ego temporal. La una es la exigencia de la pura unidad, de la «forma» en abstracto, *Formtrieb*, como la denomina Schiller; y puesto que es ajena al tiempo, es adversa al cambio. «En un momento dado nunca puede exigir nada a no ser lo que se exige y se requiere siempre». La otra, el *Stofftrieb*, es la exigencia de diversidad, de completud de lo contrario, de contenido particularizado; y necesariamente se manifiesta en la vida de un ser incompleto y temporal como un perpetuo impulso hacia el cambio, hacia el enriquecimiento de la experiencia mediante la innovación. El objeto de este «impulso sensual» (como también la denomina, menos adecuadamente, Schiller), de eso que hace al hombre formar parte del mundo natural del devenir, es la «*vida*, en el más amplio sentido del término, que abarca toda la existencia material y todo lo que está inmediatamente presente a los sentidos»[489].

> Puesto que el *mundo* se extiende en el tiempo, puesto que es cambio, la completa realización de la potencialidad que relaciona al hombre con el mundo debe consistir en la mayor variabilidad y extensión posible. Puesto que la *persona* es lo que se mantiene permanente a través de los cambios, la completa realización de esta potencialidad, que es antitética del cambio, debe consistir en la mayor autosuficiencia y contenido posible[490].

Aunque estos dos elementos del hombre están siempre en lucha, son por igual indispensables para alcanzar la excelen-

cia, en el carácter y en el arte. La belleza, el objetivo del arte, requiere siempre concreción de forma (*Bestimmtheit*); pero aquellos estetas y críticos que habitan en esta verdad son propensos a olvidar que el objetivo no debe alcanzarse «mediante la exclusión de determinadas realidades», sino mediante «la absoluta inclusión de todas»[491].

De este modo, el principio de plenitud temporalizado y la idea opuesta de la limitación del contenido por imposición de las leyes inmutables de la perfección formal los convierte Schiller en los dictadores conjuntos del programa de la vida y del arte. Puesto que son esencialmente antitéticos, en cualquier coyuntura real de la experiencia uno de ellos debe sacrificarse en alguna medida al otro. El propio Schiller oscila constantemente entre ambos; a veces parece dar primacía a uno, a veces al contrario. No obstante, creyó haber descubierto una tercera tendencia del hombre, el *Spieltrieb* o impulso lúdico, la unión armoniosa de las dos anteriores. Nosotros no tenemos necesidad de entrar en este confuso esfuerzo de Schiller por reconciliar lo en último término irreconciliable. Al final, él mismo admite que no puede alcanzarse ninguna reconciliación definitiva. El «equilibrio entre forma, y contenido sigue siendo siempre una idea» que la realidad nunca puede alcanzar por completo. «En realidad siempre se mantendrá la preponderancia de uno de estos elementos sobre el otro; el punto más alto a que puede llegar la experiencia consiste en la oscilación entre ambos principios», en la que ahora el uno, ahora el otro sea el preponderante[492]. Por tanto, en la vida del individuo, en el desarrollo de la especie y en la historia del arte debe haber un interminable turno de fases contrarias. Ahora, la insaciable búsqueda de más «vida», de mayor variedad y completud del contenido, romperá las formas que le han sido impuestas al arte y a otros modos

de la autoexpresión humana; y luego la exigencia de «forma», de «principios» fijos y de un orden estable detendrá el proceso expansivo de la vida. De modo que la humanidad, en medio de toda su actividad, siempre se balanceará, y deberá balancearse, entre ambas exageraciones contrapuestas. Pero, en conjunto —va implícito, aunque Schiller no lo reconozca —, el principio de plenitud tiene la última palabra. Puesto que sostiene que toda unificación debe ser incompleta, que toda forma estética o código moral se demuestra en último término demasiado angosto para contener las potencialidades de la humanidad, de ahí se deduce que la tendencia a la creciente diversificación a través del cambio perenne será, y deberá ser, la fuerza dominante en la existencia del hombre.

En los escritos (posteriores de 1796) de los poetas, críticos y moralistas alemanes que adaptaron la palabra «romántico» a sus personales usos y la introdujeron en el vocabulario de la historia literaria y de la filosofía, el supuesto diversificador aparece por todas partes; y también aquí está estrechamente vinculado al concepto de que la tarea del artista consiste en imitar, no simplemente las obras de la naturaleza, sino su modo de operar, de penetrar en el espíritu del universo orientándose, como ella lo hace, hacia la completud y la variedad interminables. «Todo el sagrado drama del arte», dijo Friedrich Schlegel, «sólo es una remota copia del infinito drama del mundo, esa obra de arte que se está eternamente conformando»[493]. Un concreto estudioso del *Romantiker* alemán ha observado recientemente que «así como el propósito de Dios en "las cosas que están hechas" no es nada menos que revelar "las cosas invisibles de él, [...] incluso su eterno poder y Divinidad", así Schlegel pensaba que el propósito del poeta romántico consistía igualmente en demostrar en su creación, asimismo objetiva, su poder artístico, su

gloria, su sabiduría y su amor por los productos de su genio literario»; y el mismo autor ha señalado cuán crucial fue, en la historia del desarrollo de las ideas estéticas del joven Schlegel, la sugerencia que «le llegó desde el campo de la religión» de que «como Dios es respecto a su creación, así es el artista con respecto a la suya»[494]. Pero el elemento más significativo, para el joven romántico, de este antiguo paralelismo era que el Dios cuya práctica artística se debía imitar y complementar mediante la del artista humano era un Dios que valoraba la diversidad por encima de todo.

Pero había una radical y peligrosa ambigüedad en este supuesto cuando se aplicaba como regla del arte o de la conducta. Podía interpretarse de dos modos; y en la práctica estos modos tendían a ser antitéticos, aunque no lo fueran del todo en esencia. Por una parte, proponía, como objetivo estético y como objetivo moral del individuo, el empeño por penetrar tan exhaustivamente como fuese posible en el ámbito inmensamente variado del pensamiento y el sentimiento de los demás hombres. En este sentido favorecía el cultivo, no de la mera tolerancia, sino de la penetración imaginativa en los puntos de vista, valoraciones, gustos y experiencias subjetivas de los demás; y esto no sólo como medio para enriquecer la propia vida interior, sino también como reconocimiento de la validez objetiva de la diversidad de valoraciones. El imperativo romántico, así interpretado, era: «Respeta y deléitate, no simplemente, como en el caso de Kant, en la razón universal de que todos los hombres participan uniformemente, sino en las cualidades gracias a las cuales los hombres, y todas las criaturas, son distintos unos de otros y, en especial, distintos de ti». «Yo casi creo» —escribió Friedrich Schlegel— «que una sabia autolimitación y moderación del entendimiento no es más necesaria al hombre que la partici-

pación interior, infatigable y casi voraz, en toda la vida y una cierta percepción de la santidad (*Heiligkeit*) de la rebosante completud»[495]. Y su propia inclinación habitual, y la de la escuela cuyas ideas en tan buena medida él formuló, era considerarla más necesaria. Consiguientemente, los primeros autores románticos se convirtieron en celosos predicadores de la catolicidad en la apreciación estética.

De ahí que Wackenroder haga el elogio de *Allgemeinheit, Toleranz und Menschenliebe in der Kunst*:

> El Espíritu Eterno sabe que cada hombre habla la lengua que él le ha proporcionado, que cada uno expresa lo que hay en su interior según puede y debe... [Dios] mira con satisfacción a todos y cada uno y se regocija en la variedad de mezcla. [...] Para él, la iglesia gótica es tan agradable como el templo griego; y la ruda música de guerra de los salvajes es tan perfecta y querida para él como los motetes y coros religiosos compuesto con el más rico arte. Sin embargo, cuando aparto la vista de él, el Infinito, hacia la tierra, y miro a mis hermanos, ¡ay! cuán desgarradamente debo lamentarme de que ellos se esfuercen tan poco por llegar a ser como el gran modelo de los Cielos. [Los hombres] siempre piensan que el punto donde están es el centro de gravedad del universo; y del mismo modo, consideran sus propios sentimientos como el centro de todo lo que es bello en el arte, pronunciando, como si estuvieran en el sillón del juez, del veredicto final sobre todas las cosas humanas, olvidando que nadie los ha nombrado jueces. [...] ¿Por qué no condenar a los indios en nombre de que hablan su propia lengua y no la nuestra? Y también se puede condenar a la Edad Media porque no construía el mismo tipo de templos

> que Grecia... Si no se es capaz de entrar directamente en los sentimientos de tantos seres distintos de uno y, al penetrar hasta sus corazones, *sentir* sus obras, hay que esforzarse, al menos, utilizando el intelecto como lazo de unión, por alcanzar una comprensión indirecta de ellos[496].

A.W. Schlegel, más de una década después, inculcaba la misma exigente y saludable estética de la autodisciplina.

> No se puede llegar a ser un entendido sin un espíritu universal, es decir, sin la flexibilidad que nos capacita, mediante la renuncia a los gustos personales y a la ciega preferencia por aquello a que estamos acostumbrados, a trasponernos a lo que es peculiar de otros pueblos y otros tiempos, y, por así decirlo, a *sentir* esto desde su centro hacia fuera. Así pues, el despotismo del buen gusto, mediante el cual [algunos críticos] buscan fortalecer determinadas reglas, quizá completamente arbitrarias, que ellos han establecido, es siempre una presunción injustificada.

Y, recordando el desprecio tanto por la arquitectura gótica como por Shakespeare del período precedente, Schlegel basó en este principio la condena de la estrechez del neoclasicismo:

> El Panteón no se diferencia más de la abadía de Westminster que la estructura de una tragedia de Sófocles de la de una comedia de Shakespeare. [...] Pero ¿verdaderamente exige la admiración por lo uno el desprecio por lo otro? ¿No podemos dar por sentado que cada cual es a su manera grande y admirable, aun cuando sean completamente distintos entre sí? [...] El mundo es ancho y pueden coexistir muchas cosas unas junto a otras[497].

Para el artista, en cuanto distinto del degustador del arte, este ideal lo conduce al programa expuesto en la famosa definición de Friedrich Schlegel de la poesía romántica: «die romantische Poesie ist eine progressive Universalpoesie». Debe ser universal, no en el sentido restrictivo de buscar la uniformidad de las normas y la universalidad del atractivo, sino en el sentido expansivo de pretender la aprehensión y expresión de todos los modos de la experiencia humana. Nada debe ser demasiado extraño ni demasiado remoto, nada demasiado elevado ni demasiado bajo para que no quepa en su ámbito; ninguna *nuance* del carácter ni de la emoción puede ser tan delicada o elusiva, ni tan particular, que el poeta o el novelista no intenten apresar y transmitir su *quale* único a los lectores. «Desde el punto de vista romántico», escribió Schlegel, «las especies (*Abarten*) anormales de literatura también tienen su valor —incluso las excéntricas y monstruosas— como materiales y ejercicios preparatorios para la universalidad, con tal de que haya *algo* en ellas, con tal de que verdaderamente sean originales»[498].

Esta corriente del romanticismo fue la más armoniosa con esa característica suya de la que hemos visto algunos ejemplos en la conferencia anterior: la exigencia de una perpetua transcendencia de lo ya alcanzado, de una incesante expansión. El arte romántico debe ser progresivo al mismo tiempo que universal porque la universalidad de la comprensión a que se orienta se suponía que nunca sería alcanzada por ningún individuo ni por ninguna generación. La *Fülle des Lebens* era inagotable; por mucha cantidad que se expusiera en un momento dado a través de uno u otro arte, siempre había algo más allá. El primer romanticismo no padeció ese miedo que obsesionaba al joven John Stuart Mill durante su fase de melancolía adolescente algo retrasada —en sí un miedo que

derivaba su aspereza de la misma preconcepción romántica —, el miedo a que todos los posibles modos y combinaciones de, por ejemplo, la música ya se hubieran realizado, de que no quedara nada verdaderamente nuevo en el arte que buscar. (Éste fue, casi no es necesario recordarlo de pasada, un motivo de alarma bastante cómico en la tercera década del siglo XIX). Para el romántico, la naturaleza y el hombre eran lo bastante variados para aportar al artista materiales constantemente nuevos; y su tarea consistía en apropiárselos infatigablemente y corporeizarlos en formas estéticas igualmente diversas y cambiantes. Y la consecuencia moral era la misma; el hombre bueno, para el romántico como para el Dios de Goethe, era el hombre *der immer strebend sich bemüht*.

Pero la idealización de la diversidad, el programa de emular conscientemente e incluso agrandar la plenitud de la naturaleza, como ya he dicho, podía interpretarse de otro modo totalmente distinto. Y esta interpretación alternativa aparece en el mismo grupo de escritores e incluso en los mismos individuos. Si el mundo es mejor cuanto más variedad contiene, cuanto mejor pone de manifiesto las posibilidades de diferenciación dentro de la naturaleza humana, la obligación del individuo, parecería ser, consiste en estimular e intensificar su diferenciación de los demás hombres. La diversidad, pues, conduce también a la persecución consciente de la idiosincrasia personal, racial, nacional y, por así decirlo, cronológica. «Es precisamente la individualidad», escribió Friederich Schlegel en *Athenaeum*[499], «lo que hay de original y de eterno en los hombres. [...] El cultivo y el desarrollo de esta individualidad, como la propia vocación suprema, sería un egoísmo divino». «Cuanto más personal, local, peculiar (*eigentümlicher*) y de su tiempo (*temporeller*) es un poema,

más cerca del centro de la poesía», afirmaba Novalis[500]. Evidentemente, era el extremo opuesto al principio fundamental de la doctrina estética neoclásica. Esta interpretación del ideal romántico proponía que el primero y gran mandamiento es: «Sé tú mismo, lo que quiere decir, ¡sé único!».

Estas dos morales tan distintas deducidas del principio de plenitud resultan especialmente bien ejemplificadas por Schleiermacher, en dos de los principales manifiestos de comienzos del romanticismo alemán, sus *Reden* (1979) y sus *Monologen* (1800). Los *Reden* pueden calificarse como primera tentativa sería y deliberada de formular una ética específicamente «romántica», de llevar a la filosofía moral el mismo principio que había recibido aplicación estética en los escritos de los Schlegel, sobre todo en la contribución a *Athenaeum*. Schleiermacher se limitaba sencillamente a repetir las deducciones de los principios de plenitud y continuidad —tal como habían sido expuestos en los argumentos a favor del optimismo—, que ya hemos visto, en una conferencia anterior, deducir a Leibniz:

> ¿Qué sería la repetición incluso del más alto de los ideales? La humanidad —exceptuando el tiempo y las circunstancias exteriores— se mantendría en todas partes idéntica. Sería la misma fórmula con distintos coeficientes. ¿Qué sería esto en comparación con la inacabable variedad que la humanidad pone de manifiesto? Tómese cualquier elemento de la humanidad y se encontrará en él casi todas las condiciones posibles. No se le encontrará completamente aislado, [...] ni totalmente combinado con otros elementos, [...] pero se encontrarán todas las mezclas posibles, en todas las combinaciones raras y poco habituales. Y si cabe pensar en combinaciones que no se ven, tal laguna será

> una revelación negativa del universo, un indicio de que en la actual temperatura del mundo esa mezcla no es posible[501].

Schleiermacher no encuentra que este supuesto sea invalidado por «la tan lamentada superfluidad de las formas más normales de humanidad, que se repiten inmutables en miles de copias». La explicación se halla en el principio de continuidad: «el Entendimiento Eterno ordena que las formas en que la individualidad es más difícil de distinguir deban mantenerse estrechamente unidas». Sin embargo, sigue siendo cierto que «cada cual tiene algo propio y no hay dos idénticas».

A partir de ahí, pues, tanto en los *Reden* como en los *Monologen*, Schleiermacher deduce el corolario ético de que la «uniformidad» del pensamiento y del carácter es el mal que el hombre debe eludir como primera obligación.

> ¿Por qué, en el campo de la moral, prevalece esta lamentable uniformidad que pretende mantener la vida humana superior dentro del círculo de una única fórmula sin vida? ¿Cómo es posible que se mantenga esta moda, a no ser como consecuencia de una radical falta de sensibilidad por la característica fundamental de la Naturaleza viva, que en todas partes persigue la diversidad y la individualidad (*Mannigfaltigkeit und Eigentümlichkeit*[502])?

Pero de nuevo aquí la moral adopta dos formas: la primera, que el objetivo del individuo debe consistir en una comprensión y simpatía que todo lo abarque, en la creciente absorción en uno mismo, gracias a la imaginación, de toda la amplitud de la diversidad de la naturaleza y, en especial, de los modos de experiencia y de los tipos de carácter y de cultura que se encuentran en la especie humana a lo largo de

todos los períodos de su historia y en todas las ramas de la especie.

> ¿Cómo puedo evitar regocijarme en la novedad y la variedad, que no hace sino confirmar en formas nuevas y distintas la verdad de que estoy poseído? [...] ¿Soy yo tan perfecto como para no recibir bien tanto la alegría como la tristeza, de hecho, cualquier cosa que el mundo llame felicidad o pesar, viendo que cada cosa a su manera sirve a este propósito y, además, me revela las relaciones de mi propia naturaleza? Si sólo esto debe realizarse, ¿qué importancia tiene que yo sea feliz? [...] Mis facultades hace tiempo que se esfuerzan por aproximarse al Todo; ¿cuándo lo abarcaré en la acción y en la contemplación y alcanzaré una unión interior con el Todo que está en mi interior? Hay ciencias sin cuyo conocimiento mi visión del mundo nunca será completa. Hay todavía muchas formas de la humanidad, épocas y pueblos, que no conozco mejor que el hombre medio; épocas y pueblos dentro de cuya naturaleza y manera de pensar mi imaginación no ha penetrado personalmente, que no ocupan ningún lugar concreto en mi imagen de la evolución de la especie. Muchas actividades que no tienen un lugar en mi propia naturaleza, yo no las comprendo, y con frecuencia carezco de comprensión personal sobre sus relaciones con ese Todo que muestra su grandeza y su belleza en la humanidad como conjunto. De ese conjunto, yo alcanzaré la posesión parte a parte y parte más parte; las mejores expectativas se abren ante mí. ¡Cuántas nobles naturalezas, totalmente distintas de la mía, que la humanidad ha conformado como elementos suyos, veo al alcance de la mano! ¡Cuántos hombres ricos en sa-

ber que, generosa u orgullosamente, me alargan en nobles vasijas los frutos dorados de sus vidas, y cuántas cosechas de tiempos y regiones lejanos que han sido trasplantadas a la patria gracias a sus rectos esfuerzos! ¿Podrá él sino encadenarme de tal modo que no sea yo capaz de acercarme a ese objetivo mío? ¿Puedo yo rechazar los medios de autodesarrollarme, privarme de la fácil entrada en camaradería con la actividad de la humanidad tal y como es en el presente y con los monumentos del pasado, marginarme del hermoso mundo en que vivo hacia esos baldíos estériles donde es vano buscar el conocimiento del resto de la especie humana, donde me rodea por todas partes lo que es meramente común en la Naturaleza, con interminable uniformidad, y nada hermoso, nada diferenciado, se eleva entre la atmósfera espesa y saturada[503]? [...] Pues para mí la imaginación suple lo que la realidad rehúsa, gracias a ella puedo colocarme en cualquier situación en la que observo que está colocado otro; su experiencia afecta a mi espíritu, lo cambia de acuerdo con su propia naturaleza y representa en mi pensamiento como él *actuaría*. Partiendo de la habitual opinión de la especie humana sobre la existencia y la actividad de los demás hombres —una opinión tramada con la letra muerta de fórmulas vacías—, ninguna seguridad puede darse de hecho. [...] Pero si —como debe ocurrir donde la *vida* está realmente presente— la actividad interior acompaña al juego de la imaginación y la opinión es una conciencia explícita de esta actividad interior, entonces lo que es aprendido como exterior por el entendimiento del observador conforma su entendimiento, como si realmente fuera propio, como

si en realidad él hubiera realizado la acción exterior que contempla. Así pues, en el futuro como en el pasado, gracias al poder de esta facultad interior, tomaré posesión del conjunto del mundo y lo utilizaré mejor en la tranquila contemplación que si hubiera de acompañar a cada uno de los rápidos cambios de imagen con alguna acción exterior[504].

¡La inflexible determinación, como Emerson dijo a Margaret Fuller de *comerse* este inmenso universo!

Pero Schleiermacher no insiste con menor ardor en la otra interpretación del ideal diversificador; —en conjunto, quizás con más— la presenta en el *Monologen* como el principal resultado del flujo de reflexiones mediante el cual ha llegado a una nueva ética.

> De modo que entonces se me ocurrió lo que actualmente es mi más elevado conocimiento. Se me puso en claro que todo hombre debe ejemplificar la humanidad a su manera, en una mezcla única de elementos, de tal forma que la humanidad debe manifestarse de todas las maneras y que se convierta en actual todo lo que en la completud del infinito pueda surgir de su seno. [...] Sin embargo, sólo con lentitud y dificultad alcanza el hombre la completa conciencia de su unicidad. Muchas veces carece del valor para afrontarla, dirigiendo la mirada más bien hacia lo que es posesión común de la especie humana, hacia lo que cariñosa y gustosamente puede coger con firmeza; muchas veces duda de situarse aparte, como un ser diferenciado, del temperamento normal. [...] La urgencia más característica de la Naturaleza suele pasar desapercibida e incluso cuando sus perfiles se muestran con mayor claridad, el ojo del hombre pasa con demasiada facilidad por enci-

ma de sus recortados bordes y sólo se fija con firmeza en lo universal[505].

Pero «individuos», explica Schleiermacher en otro lugar, no significa exclusivamente personas; también hay individuos colectivos, como las razas, las naciones, las familias y los sexos; cada uno de éstos también puede y debe tener su carácter distintivo. Y en los *Reden* —aplicando ambas interpretaciones de la diversidad— invierte el supuesto fundamental común a la Iglesia y a los deístas, y declara que la variedad, incluso de creencias religiosas, es deseable y esencial:

> Las distintas manifestaciones de la religión no pueden ser meras subdivisiones, distintas sólo en el número y en el tamaño, y que constituyan, al unirse, un todo uniforme. En ese caso, todo el mundo, mediante un progreso natural, llegaría a ser como su vecino. [...] Por tanto, encuentro que la multiplicidad de religiones se basa en la naturaleza de la religión. [...] Esta multiplicidad es necesaria para la perfecta manifestación de la religión. Debe buscarse su carácter distintivo no sólo en el individuo, sino también en la sociedad.

Admoniciona con especial severidad a quienes buscan un credo universal que exprese la razón uniforme del hombre. «Debéis», dice a los deístas:

> Debéis abandonar el vano y loco deseo de que sólo haya una religión; debéis dejar de lado toda repugnancia a la multiplicidad; con toda la honradez posible, debéis acercaros a todo lo que, en sus cambiantes formas, la humanidad, se ha desarrollado a lo largo de su progreso en el fructífero seno de la vida espiritual. [...] Os equivocáis, pues, con vuestra religión universal que se supone natural a todos; pues nadie tendría su propia y verdadera religión de ser la misma para todos. Mien-

> tras cada uno de nosotros ocupemos lugares distintos, entre estas relaciones del hombre con el universo deben haber unas más cercanas y unas más lejanas, lo que determinará sentimientos distintos en cada vida. [...] *Nur in der Totalität aller solcher möglichen Formen kann die ganze Religion wirklich gegeben werden*[506].

Para Schleiermacher, de hecho, el cristianismo es la más alta de las religiones positivas; pero su superioridad sólo radica en su libertad respecto a la exclusividad. No alega «ser universal y gobernar sola a la especie humana como la única religión. Desdeña tal autocracia. [...] No sólo podría producir dentro de sí misma una variedad infinita, sino que voluntariamente podría ver realizarse incluso fuera de sí todo lo que es incapaz de producir por sí misma. [...] Así como nada es más irreligioso que pedir una uniformidad general a la especie humana, nada es menos cristiano que buscar la uniformidad de la religión»[507]. En resumen, todo hombre, concluye Schleiermacher, puede tener una religión propia, y está bien que todo hombre deba tenerla; es decir, una religión que contenga *algo* único, correspondiente a lo que hay de único en la propia personalidad y en su induplicable posición dentro del universo.

Si debiéramos hacer una valoración de estas dos corrientes del ideal romántico a la luz de la historia posterior, quizás la mayoría de nosotros convendría en que ambas contribuyeron a dar pie a consecuencias felices y a consecuencias desgraciadas en la siguiente docena de décadas. La primera corriente constituyó la promulgación y la profecía de un inmenso aumento del campo —aunque no siempre de la excelencia— de la mayor parte de las artes, y de un ensanchamiento sin precedentes del gusto del hombre por reconocer y disfrutar de lo que Akenside había llamado «la bella varie-

dad de las cosas». El programa de la primera escuela romántica había de ser el programa consciente del drama, de buena parte de la poesía no dramática, de la novela, la música y la pintura en el siglo XIX; y es mera ceguera no ver en esto un vasto enriquecimiento de las fuentes de placer. Y no fue un mero beneficio estético. Tendía —en la medida en que no fue compensado por la tendencia contraria— a nada menos que a una ampliación de la misma naturaleza humana, a un incremento del entendimiento y la apreciación entre los hombres y las naciones, no en cuanto multitud de muestras del mismo modelo, sino como representativos de una diversidad legítima y querida de culturas y de reacciones individuales frente al mundo que tenemos en común. No obstante, todo esto tiene sus peligros. El *Stofftrieb* —se vuelve al dualismo de Schiller— ha tendido a imponerse al *Formtrieb*. La rebelión contra la normativización de la vida se vuelve fácilmente contra toda la concepción de las normas. El Dios cuyo atributo de racionalidad se expresaba en el principio de plenitud no era selectivo; confería realidad a todas las esencias. Pero hay en el hombre una razón que exige selección, preferencia y negación, en la conducta como en el arte. Decir «Sí» a todas las cosas y a todo el mundo significa manifiestamente carecer por completo de carácter. La delicadeza y la dificultad del arte de vivir consiste en encontrar, en cada nuevo giro de la experiencia, la *vía media* entre los dos extremos; ser católico sin carecer de carácter; tener y aplicar normas, y no obstante resguardarse contra su influencia insensibilizadora y estupefaciente, contra su tendencia a cegarnos para las diversidades de las situaciones concretas y para los valores previamente no reconocidos; saber cuándo hay que tolerar, cuándo abrazar y cuándo combatir. Y en este arte, puesto que no puede plantearse ninguna norma fija y global, nunca

alcanzaremos la perfección. Todo esto se ha convertido hoy, sin duda, en perogrullada; pero también es una paradoja, puesto que exige una síntesis de los contrarios. Y para Schiller y algunos de los románticos este aspecto paradójico lo hacía parecer no menos sino más evidentemente cierto.

Una similar bifurcación de tendencias puede verse en los otros dos elementos del ideal romántico, en cuanto a su influencia en el siglo siguiente. Sirvió para promover, en los individuos y en los pueblos, la resistencia a aquellas fuerzas, en buenas medida resultantes de la expansión de la democracia y del progreso tecnológico, que tendían a borrar las diferencias que hacen a los hombres y a los grupos de hombres interesantes y, por tanto, valiosos unos para otros. Fue el perpetuo enemigo de *das Gemeine*. Pero también ha fomentado (siendo en esto precisamente lo opuesto de la otra corriente romántica) una gran cantidad de introversión enfermiza y estéril en literatura; una aburrida exhibición de las excentricidades del Ego individual, excentricidades estas que muchas veces, como ahora resulta notorio, eran meras convenciones penosamente vueltas del revés, puesto que por el hecho de pensarlo un hombre no puede volverse original o «único» de lo que la Naturaleza lo ha hecho. También se prestaba con demasiada facilidad a servir al egotismo humano y, sobre todo, en la esfera política y social, al tipo de vanidad colectiva que son el nacionalismo y el racismo. La creencia en la santidad de la propia idiosincrasia —especialmente cuando se trata de la idiosincrasia de un grupo y, por tanto, se mantiene e intensifica mediante la mutua adulación— se convierte rápidamente en la creencia en la propia superioridad. Más de un gran pueblo, en el curso de los últimos ciento cincuenta años, una vez que hizo un dios de sus propias peculiaridades, buenas o malas o de ambas clases, comenzó

luego a sospechar que no había ningún otro dios. Un tipo de cultura nacional valorada en un primer momento por ser la propia, y porque el mantenimiento de las diferencias era reconocido un bien para el conjunto de la humanidad, llegó con el tiempo a concebirse como algo que se tenía la misión de imponer a los demás o bien de difundir sobre una parte tan grande como fuera posible de la superficie del planeta. De este modo se cerró el círculo; lo que podría denominarse la uniformidad particularista, la tendencia a buscar lo universal en las cosas originariamente valoradas en nombre de que no eran universales, encontró expresión en la poesía, en una clase de filosofía, en las políticas de los grandes estados y en el entusiasmo de sus poblaciones. El trágico resultado ya se ha visto y lo hemos vivido todos nosotros en nuestra propia época.

Pero… *corruptio optimi pessima*. El descubrimiento del valor intrínseco de la diversidad fue, en ambos aspectos, y con todos los peligros que llevaba latentes, uno de los grandes descubrimientos del espíritu humano; y el hecho de que, como tantos otros de sus descubrimientos, haya sido revertido por el hombre en usos ruinosos no supone ninguna demostración de que en sí mismo carezca de valor. En la medida en que se trata de una influencia del principio de plenitud venida de muy lejos y que culminó en el siglo XVIII, podemos situarla entre una de las más importantes y potencialmente más benignas de las múltiples consecuencias de esa influencia. No puedo dejar de agregar que quizás haya adecuación, al menos en este tema, con el recuerdo del hombre cuyo nombre llevan estas conferencias. Sea cual sea el veredicto del futuro sobre algunas de sus tesis filosóficas más técnicas, William James fue de por sí una corporización, en justo y saludable equilibrio, de estos dos elementos del ideal que he

mencionado. En él se unieron, como en pocos hombres de nuestro tiempo, o quizás de todos los tiempos, la singularidad de entendimiento, el don de ver los hechos familiares y los viejos problemas de una manera nueva y muy personal, y un raro grado de esa clase de universalidad mental que los románticos alabaron en sus expresiones más felices e inspiradas. Incapaz por temperamento de sostener sus propias convicciones a la ligera ni con ningún fácil eclecticismo, sin embargo se complació en la rica diversidad de los caracteres, de los procesos mentales y —dentro de ciertos límites— de las opiniones ajenas. No era superficial tolerancia surgida, como surgen la mayor parte de las tolerancias, de la indiferencia. Tenía la constante percepción —y ésta es una de sus cualidades menos habituales— de que las demás personas tienen, en sus propias palabras, «entrañas muy suyas», y con frecuencia muy distintas de las propias; y tenía el vehemente deseo y la extraordinaria fuerza de sacar a relucir lo que era peculiar de él y de comprender, «desde el centro hacia fuera», lo que era peculiar de cualquiera de sus semejantes. La intolerancia, el convencionalismo y la pedantería no cabían desde luego, dentro de esta imaginativa simpatía. Pero cualquier chispa de originalidad o de singularidad de sus estudiantes, o de cualquier hombre o escritor, por poco que fuera considerada por la mayor parte de los filósofos profesionales, despertaba de inmediato su interés, su a veces demasiado generosa admiración, y la esperanza de que se pudiera descubrir allí uno de los muchos aspectos del tan felizmente variado universo que ninguna filosofía correcta puede omitir.

XI

EL RESULTADO DE LA HISTORIA Y SU MORALEJA

Comenzamos nuestra historia con la formación de aquellas concepciones de la teología metafísica que habrían de mantener su predominio —aunque no sin competencia— en el pensamiento occidental durante dos milenios: las ideas que encontraron su primera formulación clara en *La República* y en el *Timeo* de Platón y que fueron desarrolladas y sistematizadas por los neoplatónicos. Y con una fase de la teología metafísica concluiremos. La consecuencia más notable de la persistente influencia del platonismo fue, como hemos visto, que durante la mayor parte de su historia la religión occidental, en sus formas más filosóficas, ha tenido dos Dioses (así como en sus formas menos filosóficas han tenido más de dos). De hecho, estos dos se identificaban como un solo ser con dos aspectos. Pero las ideas correspondientes a los «aspectos» eran ideas sobre dos tipos de ser antitéticos. El uno era el Absoluto de la ultramundaneidad: autosuficiente, ajeno al tiempo, ajeno a las categorías del pensamiento y las experiencias humanas normales, sin necesidad de mundo ni de seres menores que complementaran o ampliaran su propia perfección autosuficiente. El otro era el Dios cuya no autosuficiencia se subrayaba y que no era «absoluto» en ningún sentido filosófico: el dios cuya naturaleza esencial requería la existencia de otros seres y no sólo de una clase de ellos, sino de todas las clases que pudieran encontrar sitio en la descendente escala de las posibilidades de la realidad: un Dios cuyo primer atributo era la creatividad, cuya manifestación se encontraba en la diversidad de las criaturas y, por tanto, en el orden temporal y en el espectáculo plurifacético de los procesos naturales. El artilugio que durante siglos sirvió para enmascarar la incongruencia de ambas concepcio-

nes fue el sencillo dicho de Platón en el *Timeo*, convertido en axioma fundamental del emanacionismo: que un ser «bueno» debe estar libre de «envidia», que lo más perfecto necesariamente engendra o se desborda en lo que es menos perfecto y que no puede «permanecer dentro de sí mismo». El artilugio, aunque sirvió a su objetivo, de hecho no superó la contradicción entre las dos ideas; pero su efectividad fue cada vez mayor gracias a la aparente congruencia con un supuesto sobre la relación causal que, por gratuito que fuere, parecía natural al entendimiento humano: que lo «inferior» debe proceder de lo «superior», que la causa, como mínimo, no ha de ser menor que sus efectos. Con este dualismo teológico —puesto que la idea de Dios se consideraba también la definición del supremo bien— circulaba, como asimismo hemos visto, un dualismo de valores, el uno ultramundano (aunque muchas veces con visos de indiferencia), el otro de este mundo. Si el bien del hombre era la contemplación o la imitación de Dios, esto exigía, por una parte, la trascendencia y superación de los intereses y deseos meramente «naturales», y el apartamiento del alma del «mundo» era la mejor manera de prepararla para la visión beatífica de la divina perfección; y por otra parte, se exigía piedad hacia el Dios de las cosas tal como son, una gozosa adoración del universo sensible en toda su variedad, una dedicación por parte del hombre a conocerlo y entenderlo del modo más completo posible, y una participación consciente en la divina actividad creadora.

Ya hemos visto algunos ejemplos dieciochescos en que se separan los dos elementos de este dualismo. La lógica del principio de plenitud en sí mismo parece entrañar la conclusión de que la imitación del Dios ultramundano, incluso dando por supuesto ese Dios, pudiera no ser el bien del hombre,

ni de ninguna criatura, puesto que la razón o bondad de Dios exige que cada grado de seres imperfectos exista de acuerdo a su clase distintiva. Y mientras tanto, la idea de Dios se iba volviendo predominantemente de este mundo, tendiendo a fundirse con la concepción de la «Naturaleza» infinitamente variada en sus manifestaciones e interminablemente activa en la producción de distintas clases de seres. Nuestro actual objetivo es la culminación de esta última tendencia. Cuando la Cadena del Ser —en otras palabras, el entero universo creado— llegó a concebirse explícitamente, ya no completo de una vez y para siempre el mismo en cuanto a las clases de sus componentes, sino como evolucionando gradualmente desde un menor a un mayor grado de completud y excelencia, inevitablemente se planteó la cuestión de si podía suponerse que en tal universo se manifestaba un Dios eternamente perfecto e inmutable. La cuestión no se respondía siempre, al menos al principio, negativamente; hubo numerosas tentativas dieciochescas, algunas de las cuales las hemos mencionado, de combinar la creencia en un Creador que, siendo siempre el mismo y actuando siempre de acuerdo con las mismas necesidades de la razón absoluta, no pudiera generar en un momento una creación distinta de la de otro, con la convicción de que el mundo, al ser expansivo y progresivo, es esencialmente distinto en un momento y en otro, y que el orden general de los acontecimientos en el tiempo no es un rasgo omisible de la existencia finita, irrelevante para aquellos aspectos de las cosas de que se ocupa la metafísica, sino que es un aspecto de la realidad con profunda significación filosófica. Mientras las dos creencias se mantuvieron unidas, el aparente axioma a que me he referido —que el antecedente de un proceso causal no puede contener menos que el consecuente, o bien surgiría un ser supe-

rior del inferior— todavía pudo sostenerse de modo precario. Pero, con el final del siglo y la inauguración de las décadas decimonónicas, estos supuestos de la teología y la metafísica tradicionales comenzaron a invertirse. El mismo Dios fue temporalizado, de hecho se le identificó con el proceso mediante el cual toda la creación ascendía lenta y penosamente la escala de las posibilidades; o bien, si el nombre debe reservarse para la cima de la escala, Dios se concebía como el término aún por realizar del proceso. De este modo, el emanacionismo y el creacionismo vinieron a ser sustituidos por lo que es mejor llamar evolucionismo radical o absoluto: el evolucionismo típicamente romántico del que en gran parte es una reedición *L'Évolution créatrice* de Bergson. Lo inferior precede a lo superior, no tan sólo en la historia de las formas y funciones orgánicas, sino universalmente; en el efecto hay más de lo que estaba contenido, a no ser como potencialidad abstracta no realizada, en la causa.

Donde mejor se aprecia esta evolución es en Schelling. En buena parte de su filosofía comprendida entre 1800 y 1812, es cierto que todavía hay dos dioses y, por tanto, dos religiones: la religión del Absoluto que trasciende al tiempo y es eternamente completo, perfecto, una «Identidad de Identidades» del Uno neoplatónico; y la religión de un Espíritu del Mundo o Fuerza Vital en lucha, limitado por el tiempo y gradualmente autorrealizándose. Este último es el aspecto con que el primero se manifiesta ante nosotros. En su manifestación rigen el principio de plenitud y el de continuidad. El orden temporal es, como si dijéramos, una imagen extendida, una proyección de la Inteligencia Absoluta, y su concreto contenido consiste en la sucesión de los organismos y de sus condiciones. Y toda esta sucesión, dice Schelling, *debe* cons-

tituir una serie progresivamente graduada, por la siguiente razón:

> La sucesión es en sí misma gradual, es decir, no puede darse en su integridad en ningún momento concreto. Pero cuanto más avanza la sucesión, más se despliega el universo. En consecuencia, también el mundo orgánico, proporcionalmente al avance de la sucesión, alcanzará una mayor extensión y representará una parte mayor del universo. [...] Y por otra parte, conforme más retrocedamos en el mundo de los organismos, menor será la parte del universo que los organismos abarquen por sí solos. El mundo vegetal es el más limitado de todos, puesto que carece por completo de gran número de procesos naturales[508].

Pero la nueva concepción se expone con todavía mayor audacia y claridad en el tratado *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809). Incluso ahí quedan vestigios del Absoluto neoplatónico; pero Schelling se demora con predilección en la tesis de que Dios nunca es, sino que sólo está llegando a ser, a través de la naturaleza y de la historia.

> ¿Tiene un objetivo último la creación? Y si lo tiene, ¿por qué no se alcanza de una vez? A estas preguntas no hay más que una respuesta: Porque Dios es la *Vida* y no un mero ser. Toda vida tiene un *sino* y está sometida a sufrimiento y a devenir. A esto, pues, Dios tiene que someterse por su propia voluntad. [...] El ser sólo es *sensible* en el devenir. En el ser en cuanto tal, es cierto, no hay devenir; más bien, esto último se afirma como eternidad. Pero en la actualización (del ser) mediante la oposición hay necesariamente un devenir. Sin la concepción de un Dios humanamente sufriente —concepción que es común a todos los misterios y re-

ligiones espirituales del pasado— la historia resulta absolutamente ininteligible[509].

Sin embargo, el principio de plenitud, con algunas matizaciones y con el determinismo cósmico de Abelardo, Bruno y Spinoza, es afirmado una vez más por Schelling. Dice Schelling —utilizando aún expresiones de Dionisio y de los escolásticos— que es necesario debido a que «el acto de la autorrevelación de Dios corresponde a su Bondad y Amor». Pero, no obstante, o, mejor dicho, con mayor razón, «es absolutamente innegable la proposición de que de la naturaleza divina se deduce todo lo demás con absoluta necesidad, que todas las cosas que son posibles debido a ella deben ser también actuales, y que lo que no es actual debe ser también moralmente imposible. El error del espinocismo no consiste en absoluto en la afirmación de tal inexorable necesidad de Dios, sino sólo en concebir esta necesidad como algo sin vida e impersonal». Sólo reconoce «una necesidad ciega y mecánica». Pero «si Dios es esencialmente Amor y Bondad, entonces lo que en él es moralmente necesario existe con verdadera necesidad metafísica». Por otra parte, Leibniz estaba completamente equivocado al atribuir a Dios la elección entre los mundos posibles, una especie de «consulta de Dios consigo mismo» cuya conclusión decide sobre la actualización de sólo una entre una multitud de posibilidades[510]. Suponer tal libre elección implicaría «que Dios ha elegido un mundo menos perfecto de lo que, teniendo en cuenta todas las condiciones, era posible, y que —como de hecho afirman algunos, puesto que no hay absurdo que no encuentre sus portavoces— Dios podría, de desearlo, haber creado un mundo mejor que éste». (Esto, debe recordarse, había sido declarado absurdo por Abelardo mucho tiempo antes). No hay, pues, ni ha habido nunca una pluralidad de mundos posibles.

Cierto que, en el comienzo de los procesos del mundo, hubo una situación caótica, que constituyó el primer movimiento del Fundamento Originario (*Grund*), en cuanto «materia todavía informe, pero capaz de recibir todas las formas», y por tanto hubo «un infinito de posibilidades» todavía no realizadas. «Pero este Fundamento Originario no debe asimilarse a Dios; y Dios, dada su perfección, nunca pudo ser tan sólo una cosa». «Sólo hay un mundo posible, porque sólo hay un Dios»[511]. Pero este único mundo posible no puede contener menos de todo lo que era realmente posible.

«Dios», incluso en este pasaje, se observará, sigue reteniendo algunos atributos ultramundanos y la necesidad de la creación de todas las criaturas posibles sigue deduciéndose mediante argumentos estrechamente afines a la dialéctica del emanacionismo. Dios no es el *Urgrund* ni es la consumación final del proceso en que el *Urgrund* da lugar a formas cada vez más diversas y por último a la autoconciencia del hombre; sigue siendo aquí una perfección anterior al mundo y, sin embargo, creadora de él como una consecuencia lógica y necesaria de su naturaleza esencial. Pero la generación es gradual y sucesiva; y si Schelling sostiene en serie su enfática tesis de que Dios es «una vida» y, por tanto, está «sujeto a sufrimiento y devenir», no puede mantener coherentemente esta concepción de un Absoluto trascendente que no participa de manera genuina en el proceso mundano en que consiste su automanifestación. Las dos teologías siguen subsistiendo una junto a la otra; pero la una es una supervivencia y la otra una idea innovadora que está a punto de destruir a la primera.

El naturalista Oken, amigo y discípulo de Schelling, expuso simultáneamente buena parte de la misma concepción, con algunos agregados y variaciones, en su *Lehrbuch der Na-*

turphilosophie, de 1810. «La filosofía de la Naturaleza es la ciencia de la eterna transformación de Dios en el mundo».

> Se ocupa de mostrar las fases de la evolución del mundo desde la nada originaria: cómo surgen los cuerpos celestes y los elementos, cómo avanzan hacia formas superiores, como, por último, aparecen los organismos y el hombre alcanza la razón. Estas fases constituyen la historia de la generación del universo. [...] La filosofía de la naturaleza es una cosmogonía en el sentido más amplio de la palabra o bien, como la llamó Moisés, un *Génesis*[512].

Oken, se observará, habla aquí de Dios como en algún sentido anterior al mundo, de un Absoluto que se metamorfosea en el universo. De hecho, en esta terminología metafísica, también hay rasgos residuales del lenguaje del emanacionismo. Pero en Oken son menos visibles que en Schelling. Pues este Absoluto preexistente se describe en los más inequívocos términos negativos. Excepto en cuanto autoevolucionado en el tiempo, dice Oken, Dios = cero, o pura nada. Sin duda, se puede decir que todos los números están contenidos en el cero, puesto que todos pueden describirse como determinaciones del cero; y de este modo puede decirse que todos los seres preexisten en Dios. Pero existen «no de manera real sino sólo ideal, no en *actu* sino sólo en *potentia*»[513]. La realización (*Realwerden*) de Dios, pues, sólo se produce gradualmente, a lo largo de la historia del cosmos. Su manifestación original y su condición universal es el tiempo. «El tiempo no es nada más que el mismo Absoluto». «El Absoluto no existe en el tiempo ni antes del tiempo, sino que es el tiempo». De nuevo: «el tiempo es simplemente el pensamiento activo de Dios». Es «el universal que incluye todos los particulares, puesto que todas las cosas particulares

existen en el tiempo, y el Tiempo creado y la creación son la misma cosa»[514]. Esta *Realwerdung* temporal del Absoluto alcanza su punto más alto en el hombre, el ser capaz de autoconciencia. «El hombre es la creación en que Dios se convierte por completo en objeto de sí mismo. El hombre es Dios representado por Dios. Dios es un hombre que representa a Dios en autoconciencia. [...] El hombre es Dios manifiesto de manera total, *der ganz erschienene Gott*»[515].

Estas primeras exposiciones del acercamiento a un evolucionismo radical en teología no podían pasar sin recusaciones. Y el rechazo salió del hombre que, décadas antes, había sido visto con especial admiración y devoción por casi todos los jóvenes líderes del movimiento romántico alemán. F. H. Jacobi publicó en 1812 un ensayo, *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, que principalmente pretendía ser un ataque vehemente y (según la posterior descripción de Schelling) lacrimoso contra esta nueva manera de pensar. En el tema planteado por Schelling, Jacobi veía la antítesis de más profundos alcances de toda la filosofía de la religión. «Sólo puede haber», escribió, «dos clases principales de filósofos: quienes consideran que lo más perfecto (*Vollkommnere*) deriva, conforme se va gradualmente desarrollando, de lo menos perfecto, y quienes afirman que primero fue el ser más perfecto y que todas las cosas tienen su origen en él; que el primer principio de todas las cosas fue un ser moral, una inteligencia que deseaba y actuaba con sabiduría: un Creador, Dios». La réplica de Jacobi es vaga y dogmática; pero finalmente adopta su posición sobre lo que considera un axioma evidente y fundamental de la metafísica: que algo no puede «salir de nada» ni lo superior «ser producido por» lo inferior. Una filosofía como la de Schelling, afirma Jacobi, está de hecho en contradicción directa con la leyes de la lógica for-

mal. Pues, según él observa —la observación es un lugar común de la teología platónica—, la relación de Dios con el mundo puede concebirse, entre otros modos, como la relación de un *prius* lógico, de un *Beweisgrund* o razón, con sus consecuencias, con sus implicaciones deducibles. Pero «siempre y necesariamente el *Beweisgrund* debe estar *por encima* de lo que tiene que demostrarse por medio de él, y debe subsumir esto último bajo él; la verdad y la certeza se imparten desde el *Beweisgrund* a aquellas cosas que se demuestran por medio de él; de él toman prestada su realidad».

A este ataque replicó Schelling en una pieza de literatura polémica famosa por su ferocidad y por el daño que hizo, al menos a ojos de sus contemporáneos, a la reputación filosófica de su crítico[516]. Lo que aquí importa es que el ataque no hizo a Schelling rebajar de tono su evolucionismo teológico, sino darle una formulación más radical y casi más indiscriminada que la anterior. Hubiera podido haber hecho frente a la crítica señalando los pasajes de sus anteriores escritos en que se reconocía la Identidad del Absoluto infinito, intemporal y autosuficiente. Está tan lejos de hacerlo que ahora casi inequívocamente repudia tal concepción y casi expresamente niega que tal Absoluto pueda ser el Dios de la religión. Schelling no disiente de la formulación del tema por parte de Jacobi ni de su valoración de la significación filosófica; tampoco repudia la descripción que hace su crítico de lo esencial de su doctrina. De hecho, Schelling observa que es necesario hacer algunas distinciones para entender debidamente la significación de la doctrina. Quienes la sostienen no mantienen, por ejemplo, que «lo más perfecto brotó de un ser menos perfecto *independiente* y diferente de sí mismo», sino sencillamente que «lo más perfecto ha surgido a partir de una condición menos perfecta de sí mismo». Consiguientemente,

tampoco niegan que, en un cierto sentido, «el ser pluscuamperfecto —el que tiene en sí las perfecciones de todas las demás cosas— debe existir *antes* que todas las cosas». Pero niegan que las haya precedido como un *actu* perfecto y no como una mera *potentia*. «Creerlo así», dice Schelling, «es difícil por muchas razones, antes que nada por la muy sencilla de que, si estuviera en real posesión de la suprema perfección [o integridad], no hubiera tenido ninguna razón (*Grund*) para la creación y producción de otras muchas cosas, puesto que —al serle imposible alcanzar un mayor grado de perfección— sólo podía descender a otro inferior»[517]. Aquí la contradicción central inherente a la lógica del emanacionismo —que durante muchos siglos no se había tenido en cuenta por sistema— quedaba señalada del modo más tajante. La promesa y la potencia, pues, de todo lo que debía desplegar la evolución podía decirse, si uno se cuida de insistir en la cuestión, que preexistían desde el principio; pero eran una promesa incumplida y una potencia no realizada.

> Yo coloco a Dios [dice Schelling] como lo primero y lo último, como el Alfa y el Omega; pero en cuanto Alfa no es lo mismo que en cuanto Omega, y en la medida en que sólo es el uno —Dios «en el sentido eminente»— no puede ser el otro Dios, en el mismo sentido, ni, estrictamente, ser llamado Dios. Pues en ese caso, permítaseme decirlo expresamente, el Dios no evolucionado (*unentfaltete), Deus implicitus*, sería ya, lo mismo que el Dios Omega, el *Deus explicitus*[518].

¿Con qué razones justifica Schelling esta teología evolutiva frente a las objeciones de Jacobi? Antes que nada, en la razón de que lo dicho coincide con el verdadero carácter del mundo de la experiencia, según tal carácter se descubre en nuestra diaria observación, y con la visión más global de las

ciencias naturales. Frente a éstas, el mundo es, precisamente, un sistema donde lo superior suele ser el resultado de la evolución de lo inferior, y toda la existencia procede de lo vacío. El niño se convierte en hombre, el ignorante se educa: «por no mencionar que la misma naturaleza, como saben cuantos tienen la necesaria familiaridad con el asunto, ha ido pasando gradualmente de crear criaturas más flacas e incoadas a crear otras más perfecta y finamente formadas»[519]. El proceso que constantemente se desarrolla ante nuestros ojos difícilmente puede tener esa inconcebibilidad que le atribuye Jacobi. La nueva filosofía simplemente ha interpretado la naturaleza general o «última» de las cosas, y su orden en la existencia, a la luz de la naturaleza y la hilación conocidas de todas las cosas particulares que conocemos. Por el contrario, el «teísmo ordinario», que defiende Jacobi, nos había presentado «un Dios ajeno a la naturaleza y una naturaleza exenta de Dios» (*ein unnatürlicher Gott und eine gottlose Natur*[520]).

Además, observa Schelling, el hecho del mal, la imperfección del mundo, es irreconciliable con la creencia de que el universo procede de un ser perfecto e inteligente *ab initio*. Quienes defienden esta creencia «no tienen ninguna respuesta cuando se les pregunta cómo, de una inteligencia tan clara y lúcida, puede haber surgido un todo tan singularmente confuso (incluso cuando se le pone un cierto orden) como es el mundo». En todos los sentidos, Schelling encuentra que la imagen de la realidad concorde a los datos es la que, con más o menos confusión y problemas, asciende hacia la vida más completa y más alta; y la única concepción admisible de Dios es la que está en armonía con esta imagen. Tampoco la visión contraria, declara él, tiene el carácter religioso edificante y consolador que pretende. Pues «deriva lo no-bueno de lo bueno, y hace de Dios, no el origen y la po-

tencialidad del bien, sino el origen y la potencialidad de lo no-bueno». Concebidos como un bien en vías de realización —tal como lo concibe la teología del devenir absoluto —(*als ein ins Gute Verwandelbares*)—, el mal o la imperfección no son fragmentos de la realidad sin sentido ni esperanza como lo son si se conciben como un bien sin hacer, como un vacío de la perfección ya realizada. El Dios de toda la teología antigua, además, había sido un Dios eternamente completo, «acabado de una vez por todas», según la expresión de Schelling. Pero ninguna concepción puede ser más estéril e infructuosa que ésta; pues en realidad se trata de la noción de «un Dios muerto», no del Dios que vive y actúa en la naturaleza y en el hombre. Es inconcebible, había afirmado Jacobi, que la vida pueda surgir de la muerte, el ser del no ser, las existencias superiores de las inferiores. Entonces, pregunta Schelling, ¿es más fácil concebir que la muerte surja de la vida? «¿Qué podría mover a Dios, que no es un Dios de la muerte sino de la vida, a crear la muerte? Infinitamente más concebible es que de nuestra muerte —que no puede ser una muerte absoluta, sino sólo una muerte con vida oculta en su interior— surja la vida a que la vida deba transformarse, perderse en la muerte»[521].

No obstante, el error de Jacobi —observa Schelling— es una consecuencia natural de la doctrina lógica de la vieja filosofía de la que nunca se ha emancipado por completo; en realidad, es el ejemplo que corona las perniciosas consecuencias metafísicas de aceptar la teoría del conocimiento de Wolff, que lo basa todo en el principio lógico de Identidad y considera que todos los juicios ciertos son «analíticos». Según esta concepción, dice Schelling —no con total exactitud histórica—, «toda demostración es una mera progresión de proposiciones idénticas, no se avanza de una verdad a otra

distinta, sino sólo de una a la misma. El árbol del conocimiento nunca florece ni da fruto; no hay en ninguna parte *desarrollo*». Pero la verdadera filosofía y la verdadera ciencia objetiva no son una salmodia de tautologías. Su objeto es siempre un ser vivo y concreto; y su progreso y evolución es un progreso y una evolución del objeto mismo. «El método correcto de la filosofía es ascendente y no descendente»; y su verdadero axioma es precisamente el contrario del pseudoaxioma enunciado por Jacobi.

> Siempre y necesariamente aquello de donde procede el desarrollo (*der Entwicklungsgrund*) es inferior a lo desarrollado; lo primero eleva a lo segundo por encima de sí mismo y se le somete, en la medida en que sirve de materia, de órgano, de condición, para el desarrollo de lo otro.

En esta introducción del evolucionismo radical en la metafísica y en la teología y en el intento de revisar incluso los principios de la lógica para armonizarlos con una concepción evolucionista de la realidad es donde —aunque no lo hayan señalado demasiado los historiadores— radica principalmente la significación histórica de Schelling. El problema planteado en esta controversia con Jacobi es, de hecho, como él claramente reconoció y enfáticamente declaró, una de las cuestiones filosóficas más fundamentales y de mayor peso, tanto por su relación con otros muchos problemas teóricos como, asimismo, por sus consecuencias para la conciencia religiosa. La tesis de Schelling no sólo significa descartar el venerable y casi universalmente aceptado axioma de la metafísica y la teología racionales, sino también la emergencia de un nuevo estado de ánimo en el sentimiento religioso.

Para el propio Schelling, sin embargo, la consecuencia de esta doctrina de un Dios-en-formación no puede consistir en

un simple y dulcemente placentero melioralismo evolucionista. El progreso del mundo, la gradual manifestación o autorrealización de Dios, es una lucha contra lo contrario; puesto que todas las posibilidades del ser no se realizaron de inmediato y todavía no están realizadas, en la naturaleza original de las cosas debe haber algún impedimento, algún principio retardatario, destinado a ser derrotado, en realidad, pero no sin sufrimiento ni reveses momentáneos. La Fuerza de la Vida avanza —como había dicho Robinet— chapuceramente, mediante tanteos. Hay un elemento trágico en la historia cósmica y en la humana; el proceso del mundo es *ein Wechselspiel von Hemmen und von Streben*. Esta concepción de Schelling ya había sido expuesta en su poema juvenil *Das epikureische Glaubensbekenntnis Heinz Wiederporstens*, muy conocido por la feliz traducción parcial que hizo Royce en *The Spirit of Modern Philosophy (El espíritu de la filosofía moderna*[522]).

De este modo, por fin, el esquema platónico del universo es vuelto del revés. No sólo se ha convertido la originalmente completa e inmutable Cadena del Ser en un Devenir, donde todos los genuinos posibles están, en realidad, destinados a realizarse grado tras grado, aunque sólo a través de un inmenso y lento desenvolvimiento temporal; sino que el mismo Dios se sitúa en o identifica con este Devenir. El Mundo de las Ideas, que determina la amplitud de la diversidad de las existencias posibles, se ha transformado definitivamente en el reino de la mera posibilidad que aguarda la actualización, vacío y sin valor mientras no la alcance; e incluso la Idea de las Ideas no se salva de este estatus. El proceso generador del mundo comienza, no en la cumbre, sino en el fondo, en aquellas *ultime potenze* (en expresión de Dante) donde se supone que la infinita fuerza creadora alcanza el límite de

su capacidad. Ya no hay «descenso», pero sigue habiendo «ascenso». Pero la inversión del esquema platónico de las cosas, y especialmente del orden genérico asumido en el *Timeo* y por Plotino, si bien convierte la Escala del Ser en un esquema ideal y abstracto, no altera su carácter esencial. Los elementos del antiguo complejo de ideas cuya historia hemos repasado siguen teniendo fuerza en la metafísica evolucionista de Schelling. La insaciable generatividad, la tendencia a producir diversidad, la necesidad de la realización de la mayor «completud» posible del ser, todos estos atributos del mundo platónico siguen siendo atributos del mundo del filósofo romántico. Pero la generatividad es ahora la de una insuficiencia que lucha inconscientemente por una existencia más rica y variada; y la completud no es un carácter permanente, sino la fugitiva meta del conjunto de las cosas.

Este resultado histórico de la larga serie de «notas a Platón» que hemos venido examinando también fue, en la medida en que se produjo, el resultado lógicamente inevitable. Se diga lo que se diga del razonamiento de Schelling en esta fase de su filosofía, al menos demostró la ineluctabilidad de una elección entre dos corrientes del platonismo al hacer explícita su esencial incompatibilidad. Planteó a los metafísicos del siglo siguiente una opción obligada, aunque muchos de sus sucesores no consiguieron darse cuenta o bien se las arreglaron ingeniosamente para eludirla. Los dos Dioses de Platón y de Plotino no pueden creerse al mismo tiempo; y las dos escalas de valores asociadas a estas concepciones teológicas no pueden reconciliarse en la teoría ni en la práctica. La Idea ultramundana del Bien debe ser la idea de un bien espurio, si la existencia de este mundo es temporal y las criaturas imperfectas se supone que constituyen de por sí un bien genuino; y el Absoluto, que es autosuficiente y siempre

perfecto y completo, no puede identificarse con un Dios afín al mundo y que se manifiesta en su devenir y alteración temporal y en su progreso creador. Estas proposiciones parecerán evidentes a algunos en nuestra época, y quizá perogrulladas, a otros, paradójicas y sin fundamento. Las razones para su aceptación no han sido expuestas, con toda seguridad, en estas conferencias, aunque algunas se han sugerido repetidas veces en nuestros análisis de las fases de la historia del pensamiento a que hemos pasado revista. Pero con estas insinuaciones históricas de los argumentos debo contentarme aquí; la moraleja filosófica de la historia que he venido contando, creo yo, la sugiere el mismo decurso del cuento.

No obstante, no es la única moraleja que sugiere nuestra historia de las aventuras de una idea. Hay otra que no debe quedar completamente silenciada. Los principios de plenitud y de continuidad, como ha demostrado la historia, suelen basarse en el fondo en la fe, explícita o implícita, de que el universo es un orden racional, en el sentido de que no hay nada arbitrario, fortuito ni azaroso en su constitución. El primero de estos principios (para repetirlo una vez más y última) presuponía que, no sólo para la existencia de este mundo, sino para cualquiera de sus características, para todas las clases de seres que contiene —estrictamente, de hecho, para cada ser concreto—, debe haber una última razón autoexplicativa y «suficiente». Y el segundo principio se deducía del primero y estaba como incluido en él: no hay «saltos» súbitos en la naturaleza; infinitamente variadas como son las cosas, forma una secuencia absolutamente uniforme en la que no aparecen grietas para asombro del vehemente deseo de continuidad que tiene nuestra razón en todas partes. La pregunta de Platón, «¿Por qué?», podría entonces ser legítimamente hecha y satisfactoriamente contestada; pues aunque nuestra in-

teligencia es, sin duda, demasiado limitada para dar una respuesta concreta en lo relativo a todos los detalles de la existencia, es capaz de reconocer los amplios principios esenciales de cualquier respuesta coherente. Por esta especie de fe en la racionalidad del mundo en que vivimos, estuvo durante docenas de siglos animada y guiada una buena parte de la filosofía y la ciencia occidentales —probablemente, a pesar de las repetidas y fuertes tendencias contrarias, la mayor parte —, aunque las implicaciones de tal fe rara vez se comprendieron del todo y sólo lentamente alcanzaran un general reconocimiento. La culminación la hemos visto en las dos grandes ontologías del siglo XVII y, en su forma más popular, en el conocido argumento dieciochesco a favor del optimismo. Un mundo rigurosamente racional, según esto deja en claro, debe ser, en términos de William James, un «mundo en bloque», en el más estricto sentido del término, un esquema de cosas determinado en toda su extensión y de una vez por todas por «verdades necesarias»; en último análisis no hay hechos contingentes no hay ni nunca ha habido opciones abiertas; todo está rigurosamente atado por la existencia del Ser necesariamente existente, y ese Ser, a su vez, implica tan rigurosamente la existencia de todo lo demás que el conjunto no admite adiciones, omisiones ni alteraciones concebibles.

En la medida en que se concibió el mundo de esta manera, parecía un mundo coherente, luminoso, intelectualmente seguro y fiable, donde el entendimiento del hombre podía avanzar en su ocupación de buscar la comprensión de las cosas con toda confianza; y la ciencia empírica, puesto que estaba previamente familiarizada con los principios fundamentales, con los que en último término debían estar de acuerdo los hechos, y puesto que disponía de una especie de diagra-

ma del modelo general del universo, contaba con un esbozo de lo que se podía esperar e incluso preveía determinados descubrimientos de las observaciones reales.

Y la creencia en la total racionalidad de lo que existe no era reconciliable con una hipótesis menos global. Los principios de plenitud y de continuidad fueron legítimas consecuencias de esa creencia. Si, entre dos clases de criaturas lógicamente igual de posibles, y también posibles juntas, se hubiera dejado una fuera, o si la expansión espacial y numérica de la naturaleza estuviera determinada por magnitud o número finito, entonces a todas luces habría un factor arbitrario y fortuito en la constitución última del ser, aun cuando este factor fuera descrito como la voluntad de Dios, puesto que tal voluntad, como dijo Leibniz, no estaría completamente controlada por la razón. Y de admitir que no está completamente controlada de este modo, la amplitud de tal arbitrariedad y contingencia sería impronosticable. Sin duda, algunas existencias son en algún sentido más valiosas que otras, como implica el principio de gradación; pero, por debajo del nivel del ser perfecto, la detención de la serie en un punto en lugar de en otro sería un hecho caprichoso. Y lo mismo es cierto del *continuum formarum*; si la naturaleza «da saltos», deben ser saltos sin fundamento; si hubiera lagunas o, de hecho, eslabones perdidos en la secuencia de las formas existentes, tal como, por ejemplo, si existiera una clase de animal separado de la especie real similar más próxima por la extensión vacía de las posibilidades irrealizadas de las clases intermedias, habría que admitir que el cosmos carece de ordenación y se caracteriza por una cierta incoherencia y extravagancia.

Pero la historia de la idea de la Cadena del Ser —en la medida en que esta idea presupone un mundo de una absoluta

inteligibilidad racional— es la historia de un fracaso; más exactamente y con mayor justicia, es el testimonio de un experimento mental llevado adelante durante muchos siglos por muchos de los grandes y no tan grandes espíritus, y que ahora podemos ver que tuvo un resultado instructivo y negativo. El experimento, tomado en conjunto, constituye una de las más grandiosas empresas del intelecto humano. Pero conforme las consecuencias de sus hipótesis más constantes y más globales se fueron haciendo cada vez más explícitas, más aparentes se hicieron sus dificultades; y cuando se sacan todas, lo que demuestran es que la hipótesis de la absoluta racionalidad del cosmos es increíble. Entra en conflicto, en primer lugar, con un hecho inmenso, además de con muchos hechos particulares, del orden natural: el hecho de que la existencia tal como la conocemos es temporal. Un mundo de tiempo y cambio —al menos ésa ha demostrado nuestra historia— es un mundo en que nada puede deducirse ni reconciliarse con el postulado de que la existencia es la expresión y la consecuencia de un sistema de verdades «eternas» y «necesarias», inherentes a la misma lógica del ser. Puesto que tal sistema sólo puede manifestarse en un mundo estático y constante, la «imagen» (tal como la llamó Platón) no corresponde con el supuesto «modelo» ni puede explicarse por él. *Cualquier* cambio por el que la naturaleza contenga en un determinado momento otras cosas o más cosas que en otro momento resulta fatal para el principio de razón suficiente, en el sentido que hemos visto que tenía para los filósofos que mejor lo entendían y más devotamente lo creían. Además, una sucesión temporal tiene principio o bien no tiene principio. Si se supone que el proceso ha tenido un principio, la fecha del principio y su ámbito temporal *a parte ante* son hechos arbitrarios; no podría existir ninguna razón concebi-

ble para que el mundo haya sido lanzado a la existencia —por muy rudimentaria que fuese la forma— en un instante en lugar de en otro anterior ni para que le convenga mejor una duración que otra. En su forma teológica, ésta fue la dificultad con que peleó Agustín, así como otros muchos metafísicos y teólogos: si forma parte de la naturaleza de Dios ser generador, crear el mundo, tal esencia eterna no pudo comenzar a ser, al *comenzar* a crear en un determinado momento del tiempo, fuera la fecha el 4004 a.C. o muchísimo más lejana. Incluso si cabe suponer que la esencia se exprese por completo en una sucesión temporal, sólo una sucesión infinita podría constituir su contrapartida temporal. La lucha de los filósofos y los teólogos más racionalistas que se dedicaron, por razones dogmáticas o de otra clase, a tratar de este problema proporciona extraordinarios ejemplos de la ingenuidad del entendimiento humano; pues fueron luchas por reconciliar dos proposiciones patentemente irreconciliable. Quizás el mundo haya estallado súbitamente a la existencia un hermoso día; pero, si es así, es un mundo que precisamente hubiera podido no existir desde un punto de vista lógico y, en este sentido, es un colosal accidente, sin ninguna razón de ser que lo respalde. Si se adopta la otra doctrina, la aristotélica de la «eternidad del mundo», es decir, de la infinitud del proceso temporal pasado, surgen otra clase de dificultades: la paradoja de una secuencia infinita, enumerada y completa de acontecimientos o bien el supuesto —totalmente contrario a la experiencia— de una infinidad de momentos en que nada en absoluto cambiara, o bien de un infinito número de cambios mediante los cuales no parece haberse alcanzado ninguna realización conmensurable de los valores. Esta dificultad última fue precisa e ingeniosamente expuesta en una parábola por Royce hace muchos años: «Si encuentra

un hombre echando paladas de arena en la costa y acarreándola para formar un dique, y si uno comienza a admirar su industria, viendo cuán grande es la masa de arena que ha acarreado, [...] aún podría detenerse a preguntarle: "¿cuánto tiempo, amigo mío, lleva trabajando?". Y si le responde que lleva acarreándola desde la eternidad, y que de hecho se trata de un rasgo esencial del universo, no sólo se maravillará uno por dentro de su falsedad, sino que se sentirá movido a decir: "Así será, amigo mío, pero tú debes ser desde toda la eternidad un tipo infinitamente perezoso"»[523]. Aquéllos a quienes hemos visto temporalizar expresamente la concepción de la Cadena del Ser y convertirla en un programa del progreso cósmico mediante el gradual aumento de la completud y de la diversidad del ser, han aceptado, pues, naturalmente —siendo sin duda más o menos conscientes de esta dificultad— como norma un comienzo absoluto de la historia del mundo. Al hacerlo, pudieron concebir la historia con otra clase de razonabilidad, puesto que entonces puede suponerse que la realidad esté luchando, y que haya avanzado en un grado apreciable hacia una meta racional, para contribuir al enriquecimiento de la excelencia o valor total de la existencia. Pero, al mismo tiempo, niegan tácitamente su esencial logicidad, en el sentido con que desde hace tanto tiempo se le ha supuesto tal atributo. El haber comenzado hace tan sólo un determinado número de centurias o de millones de milenios y la dirección en que se supone que marcha se convierten, en consecuencia, en sucesos azarosos, aun cuando el azar se considere afortunado.

Pero esto sólo es la segunda moraleja que sugiere nuestra historia. La otra mitad es que la racionalidad, cuando se concibe como absoluta, como excluyente de las arbitrariedades, se convierte en una especie de irracionalidad. Pues, dado que

significa la completa realización de todos los posibles, en la medida en que son composibles, excluye cualquier limitación y cualquier principio selector. El reino de los posibles es infinito; y el principio de plenitud, tal como va implícito en el principio de razón suficiente, cuando se consideran sus implicaciones en toda su extensión, asciende, en todos los campos en que se aplica, a infinito: infinito espacio, infinito tiempo, infinitos mundos, un infinito de especies existentes, un infinito de existencias individuales, un infinito de clases de seres entre cada dos clases de seres por muy parecidos que sean. Cuando de este modo se sacaron todas sus consecuencias, la razón humana se enfrentó con un mundo que no meramente la asombraba, si no que la negaba; pues era un mundo de contradicciones imposibles. Así —por poner un único ejemplo—, el supuesto de la continuidad de las formas, que iba implícito en las premisas racionalistas, chocaba consigo mismo. Aparte de las paradojas del concepto de continuo matemático, que las matemáticas contemporáneas dan a entender (de manera poco convincente, según no puedo yo por menos que pensar) que ha resultado, un continuo cualitativo es, en cualquier caso, una contradicción de términos. Dondequiera que en una serie aparece un nuevo *quale*, una *clase* distinta de cosas, y no simplemente una magnitud y grado distintos de algo común a toda la serie, hay *eo ipso* una quiebra de la continuidad. Y de ahí se deduce que los principios de plenitud y de continuidad —aunque el último se suponía implícito en el primero— estaban también en mutua contradicción. Un universo que está «lleno», en el sentido de que presenta la máxima diversidad de clases, debe estar fundamentalmente lleno de «saltos». En cada punto hay un paso abrupto a algo distinto y no hay ningún principio puramente lógico que determine —entre todas las clases «posi-

bles» e infinitamente diversas de diferenciaciones— cuál vendrá a continuación.

El mundo de la existencia concreta, pues, no es una transcripción imparcial del reino de la esencia; y no es ninguna traducción de pura lógica a términos temporales, al ser tales términos, en sí mismos, la negación de la pura lógica. Tiene el carácter y el ámbito de contenido y de diversidad que le acaece tener. Ninguna base racional predeterminaba desde la eternidad de qué clase debía ser ni qué parte del mundo de la posibilidad debía incluir. En suma, es un mundo contingente[524]; su magnitud, su trazado, sus hábitos, que nosotros denominamos leyes, tienen algo de arbitrario y de idiosincrásico. Pero si no fuera tal el caso, sería un mundo sin carácter, sin poder para preferir o elegir entre el infinito de posibles. Si podemos utilizar el tradicional lenguaje antropológico de los teólogos, podríamos decir que en él la Voluntad es anterior al Intelecto. Sobre este punto, hay que admitir que tenían más razón los oponentes de finales de la Edad Media al racionalismo estricto en teología, los adversarios de Leibniz y Spinoza en los siglos XVII y XVIII, y Voltaire y el Dr. Johnson en su polémica contra la entera noción de la Cadena del Ser. A esta conclusión lleva la historia de los principios de plenitud y continuidad, en cuanto teoremas metafísicos, y del principio de razón suficiente del que procede buena parte de su poder de persuasión. En el curso del siglo de reflexión transcurrido desde el período en que ha terminado nuestro examen histórico, esta conclusión se ha ido haciendo cada vez más habitual, explícita o tácitamente, tanto más cuanto que el sentido de la significación del tema, y del papel histórico y la motivación del supuesto contrario, han desaparecido en buena parte. Un aspecto del desenlace queda bien ilustrado en un pasaje del profesor Whitehead que, sin duda, hu-

biera horrorizado a Plotino y Bruno, a Spinoza e incluso a Leibniz, puesto que da el nombre de Dios, no a la Fecundidad Infinita del emanacionismo, sino al «principio de limitación». «Un elemento de la situación metafísica», escribe Whitehead, «consiste en la exigencia de tal principio». «Son necesarios algunos concretos *cómos* y es necesaria alguna concreción del *qué* de la realidad»; de lo contrario, la «aparente limitación irracional» del mundo real sólo puede servir de prueba de que es puro ilusionismo. «Si rechazamos esta alternativa, [...] debemos aportar una base para la limitación que se cuente entre los atributos de la actividad sustancial. Este atributo proporciona una limitación para la que no puede darse ninguna razón, pues toda razón brota de ahí. Dios es la última limitación y Su existencia es la última irracionalidad»[525]. En contraste y, no obstante, como confirmación no pretendida de tal afirmación de la primacía de lo no-racional, la historia del complejo de ideas de que nos hemos ocupado gana, al mismo tiempo, su más patético interés como manifestación de un cierto anhelo persistente del entendimiento filosófico, y por su permanente valor instructivo para la reflexión filosófica de nuestro tiempo y los posteriores.

Pero —como demuestran tantos ejemplos históricos— la utilidad de una creencia y su validez son variables independientes; y muchas veces las hipótesis erróneas son caminos hacia la verdad. Por tanto, quizás sea lo mejor cerrar estas conferencias recordando que la idea de la Cadena del Ser, con sus presupuestos e implicaciones, ha tenido muchas consecuencias curiosamente felices en la historia del pensamiento occidental. Esto, por lo menos, espero que haya quedado bien puesto de relieve en nuestro largo, aunque incompleto, repaso del papel que ha desempeñado en la historia.

ARTHUR ONCKEN LOVEJOY (Berlín, 10 de octubre de 1873 - Baltimore, 30 de diciembre de 1962) fue un filósofo e historiador intelectual estadounidense muy influyente, fundador en la Norteamérica del siglo XX del campo conocido con el nombre de historia de las ideas.

Arthur Lovejoy nació en Berlín, Alemania, donde su padre bostoniano, Wallace William Lovejoy, realizaba investigaciones médicas como postgraduado. Se había casado con la alemana Sarah Agnes, que era la hija más joven de Johann Gerhard Oncken, destacado miembro de los baptistas alemanes. Se casaron el 24 de septiembre de 1872, y nació Arthur Lovejoy un año después. En mayo de 1874 la familia regresó a Boston. Allí, en abril de 1875 su madre falleció, por una sobredosis de somníferos. No se sabe si fue un error o si se sui-

cidó. A raíz de ello, su padre dejó la medicina y se ordenó sacerdote.

Arthur Lovejoy estudió filosofía, primero en la Universidad de California, luego en Harvard bajo la tutela de William James y Josiah Royce. En 1901 renunció a su primer trabajo en la Universidad de Stanford, en protesta contra el despido de un colega que había ofendido a uno de los financiadores.

El presidente de la universidad lo vetó a partir de entonces, y prohibió que se le contratara nuevamente, argumentando que se trataba de una persona conflictiva. De todos modos, durante la década siguiente dio clases en la Universidad de Washington, en la Universidad de Columbia y en la Universidad de Misuri. Nunca se casó.

Como profesor de filosofía en la prestigiosa Johns Hopkins University de 1910 a 1938, Lovejoy fundó y presidió por muchos años el «Club de Historia de Ideas de la Universidad», donde varios historiadores del pensamiento y de la sociedad, afamados, trabajaban junto con críticos literarios.

En 1940, fundó la famosa revista *Journal of the History of Ideas*, aún vigente. Lovejoy señalaba que la historia de las ideas debería enfocar precisamente conceptos unitarios, incluso formados por una mera palabra, para ver cómo se combinaba con otras más o menos similares en cada momento histórico.

En epistemología, Lovejoy tuvo influjo crítico en el movimiento pragmático; así, en su ensayo *Thirteen Pragmatisms*.

Lovejoy fue un polemista activo. Destacó en el debate sobre libertades civiles de la era de persecuciones del senador McCarthy.

Notas

[1] Cf. los artículos del autor «The Chinese Origin of a Romanticism», *Journal of English and Germanic Philology* (1933), 1-20, y «The First Gothic Revival and the Return to Nature», *Modern Language Notes* (1932), 419-446. <<

[2] *Science and the Modern World* (1926), 106. <<

[3] *Ueber das Studium der griechischen Poesie* (Minor, *Fr. Schlegel, 1792-1804*, I, 95). <<

[4] Prefacio a *The English Works of George Herbert* (1905), xii. <<

[5] *Kerngedanken der platonischen Philosophie* (1931), 8: «Ya en el *Cratilo* y en *Menón* se pueden encontrar muchos contenidos positivos que, como nadie duda, van más allá de las conclusiones de Sócrates; y esto es cierto en mayor medida del *Fedón* y de *La república* y también del *Fedro*». Cf. del mismo autor, *Platón*, II (1923), 293 (sobre el *Fedón*): «Que las consideraciones filosóficas del diálogo son extrañas al Sócrates histórico, que en consecuencia son esencialmente platónicas, sobre esto casi no hay diferencias de opinión». <<

[6] Burnet, *Platonism* (1928), 115. <<

[7] Taylor, *Commentary on the Timaeus of Plato*, 11. <<

[8] *Ibid.*, 11. <<

[9] *Ibid.*, 10. No obstante, en otros pasajes, este debate es considerablemente matizado por Taylor; después de todo, podemos «contar con encontrar un amplio acuerdo general entre la doctrina [del *Timeo*] y las cosas que se enseñan en los diálogos, e incluso con las cosas que sabemos que sostuvo Platón gracias a las exposiciones de Aristóteles sobre sus enseñanzas» (*ibid.*, 133). <<

[10] Cf. *Metafísica*, I, 987b 1 s., XIII, 107b 27 ss. <<

[11] Es imposible aquí, y quizás tampoco sea necesario, presentar extensamente las razones para aceptar la autenticidad de esta carta. La cuestión ha sido bien planteada por Souilhé, *Platon, Oeuvres complètes*, t. XIII, 1re partie (1926), xl-lviii, y por Harvard, *The Platonic Epistles* (1932), 59-78, 188-192, 213. Cf. también Taylor: *Plato, the Man and his Work*, 2.ª ed. (1927), 15-16, y *Philosophical Studies* (1944), 1922-23; P. Friedländer, *Plato* (1928), *passim*. Una de las cosas más extrañas de las recientes interpretaciones de Platón es la tendencia de los estudiosos que no rechazan la carta VII a hacer descripciones de las doctrinas platónicas absolutamente irreconciliables con ella. <<

[12] Carta VII, 344d. La principal objeción contra la tesis de que la teoría de las Ideas se abandona o se minimiza al menos en los últimos diálogos, la plantea muy bien Shorey: «El desafío a encontrar las ideas en los diálogos posteriores al *Parménides* me resulta muy fácil de superar. Nada puede haber más explícito que el *Timeo*. La alternativa se plantea de forma explícita: ¿son los objetos de los sentidos las únicas realidades y el supuesto de las ideas meras palabras? (51c). Y se afirma que su realidad es tan cierta como la distinción entre la opinión y la ciencia… Se caracterizan en términos únicamente aplicables al Ser puro, y la conocida terminología se emplea libremente (52a, 27d, 30, 37b)» (*The Unity of Plato's Thought*, 1904, p. 37). Y sobre la afirmación de que las «almas ocupan el lugar de las ideas en el último período de Platón», Shorey observa (asimismo con justeza, en mi opinión) que «es una interpretación totalmente falsa del pensamiento y el estilo de Platón. Es absolutamente cierto que no limita los predicados del Ser verdadero y absoluto a las ideas; Dios es, por supuesto, el verdadero Ser, y en los pasajes religiosos y metafísicos no siempre es necesario distinguirlo de las ideas tomadas global mente». Pero «que las ideas siguen teniendo precedencia sobre las almas aparece con claridad» en varios de los últimos diálogos, por ejemplo, en *El político*, el *Timeo* y el *Filebo (ibid.*, 39). Cf. Ritter, *Kerngedanken*, 174: «Si bien la original teoría de las Ideas pasa gradualmente a un segundo plano, no obstante podemos afirmar que no se retracta de una sola proposición ni tan siquiera la abandona tácitamente». Que la exégesis de Platón está lejos de ser una ciencia exacta lo ilustra, adicionalmente, el hecho de que *sir* J.G. Frazer —en una temprana obra recientemente reeditada— defiende la opinión de que Platón, en sus primeros escritos, sostiene la teoría de las Ideas, admitiendo, sin embargo, que

sólo tienen contrapartidas ideales las cosas «buenas»; pero que, más avanzada su vida, abandonó la teoría, probablemente porque «vio que la lógica le obligaba a crear una Idea de que cada noción vulgar, y por tanto igual de las cosas malas que de las buenas» (*Growth of Plato's Ideal Theory*, 51). <<

[13] *The Platonic Tradition in English Religious Thought* (1926), 9. <<

[14] *Kerngedanken der platonischen Philosophie*, 77. <<

[15] *Ibid.*, 91: Platón no sostiene «die Lehre vom dem jenseitigen Ideenreich», al menos no como «festes Dogma». <<

[16] *Ibid.*, 82. <<

[17] *Ibid.*, 89. <<

[18] *Ibid.*, 83. <<

[19] *Fedón*, 76e, 92a-e. <<

[20] De la recensión de Shorey a *Neue Untersuchungen über Platón* de Ritter, en *Classical Philology*, 1910, 391. <<

[21] *Unity of Plato's Thought*, 28. <<

[22] *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, 56-57 <<

[23] *República*, 507b. <<

[24] *Ibid.*, 518c. <<

[25] *Ibid.*, 509b. <<

[26] *Ibid.*, 517d. <<

[27] *Ibid.*, 516d. <<

[28] Por ejemplo, en el *Filebo*, 22, se sugiere en un determinado momento que «el entendimiento divino se identifica con el Bien». Sin embargo, incluso en este diálogo, «la más divina de todas las vidas» está más allá «tanto de la alegría como de la tristeza» (*ibid.*, 33). <<

[29] *Filebo*, 60c. <<

[30] *Ibid.*, 67a. Se trata de una matización de la antes mencionada sugerencia de que el «entendimiento divino» es el bien. De ahí se sigue de manera patente que el entendiminto posee el atributo de autosuficiencia en un sentido absoluto. <<

[31] *Ét. Eudemia*, VII, 1244b-1245b. Cierto que en Aristóteles hay otros pasajes que contradicen el citado; por ejemplo, *Magna Moralia*, II, 1213a. La autenticidad de la *Ética Eudemia* debe considerarse ahora revalidada por los estudios de Mühlls (1909), Kapp (1912) y sobre todo, de W. Jaeger (1923). Cf. también el pseudoaristotélico *De Mundo*, 399b ss. <<

[32] *On the End in Creation*, I, 1. <<

[33] *Philosophical Aspects of Modern Science* (1932), 331-332. <<

[34] *República*, 509b. <<

[35] Sobre la reputación e influencia del *Timeo*, cf. Christ, *Griechische Literaturgeschichte* (1912), I, 701. Fue traducido al latín por Cicerón, pero la Edad Media lo conoció fundamentalmente en la versión latina del siglo IV del Calcidio. Se conocen más de cuarenta comentarios medievales y antiguos. El *Timeo* es el libro que lleva Platón en la mano en «La escuela de Atenas» de Rafael. En el siglo XVIII, sus ideas ejercieron influencia, no sólo a través del texto de Platón, sino también gracias a la boga del supuesto tratado *De anima mundi*, que se tenía por un escrito anterior del propio *Timeo* pitagórico que había sido utilizado y «embellecido» por Platón. En realidad se trata de un pobre resumen o *précis* de parte del diálogo, de fecha muy posterior. Hubo por lo menos tres ediciones en el siglo XVII; y las ediciones con la traducción francesa de Argens (1763) y de Batteaux (1768) demuestran el interés que aún existía por este torpe refrito de los argumentos de Platón. <<

[36] *Prolegomena to Ethics*, § 82. <<

[37] *Timeo*, 29, 30. <<

[38] *Timeo*, 33d. <<

[39] *Ibid.*, 30c, 6; καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια. La primera interpretación, como ha señalado Taylor, la «sostuvieron taxativamente algunos neoplatónicos (Amelio, Teodoro de Asine)». No puede negarse que presenta algunas dificultades; y la segunda forma de interpretar estas palabras es, pues, correctamente quizás, la preferida por Taylor, es decir, que «καθ' ἕν se refiere a la *infimae species*, como el caballo y el hombre, y Κατὰ γένη a grupos mayores, como los mamíferos, los cuadrúpedos y similares» (*Commentary on Plato's Timaeus*, 82). Aristóteles testimonia que Platón y sus seguidores afirmaban la equivalencia numérica de las Ideas y de las clases de cosas que son sus contrapartidas sensibles: «quienes suponen que las Ideas son causas [...] introdujeron la noción de una Segunda Clase de entidades igual de numerosas que ellas» (*Metafísica*, 990 2). Para una más extensa exposición de la tesis de que todas las Formas deben realizarse en el cosmos, cf. *Timeo*, 39e, 42e, 51a, 92c. Aunque sin duda fundamental en este razonamiento de Platón, el principio sólo fue completamente desarrollado por sus sucesores. Sobre la función del «Espacio» como receptáculo y, por tanto, como «Madre» de las Formas corporeizadas, no he hablado, puesto que no pretendo hacer una exposición general de la cosmología de Platón. <<

[40] Bertrand Russell, en su temprana obra sobre Leibniz, 73, lo alude, siguiendo un ocasional uso por el propio Leibniz, como «principio de perfección», pero la denominación no fue afortunada, puesto que «perfección» y «completud» son fundamentalmente términos antitéticos más que equivalentes. Sólo mediante un *tour de forcé* lógico se deriva el primero del segundo. El principio de plenitud es más bien el principio de la necesidad de todos los grados posibles de imperfección. <<

[41] Esto es sustancialmente cierto, pese a los muy escasos y no por completo aclarados *obiter dicta* de Aristóteles, en los que parece adscribir la causalidad eficiente a la deidad. La cuestión ha sido cuidadosamente examinada, a la luz de todos los pasajes pertinentes, por Eisler en su monografía (1893); cf. también W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics* (1924), Introducción, cli. <<

[42] *Metafísica*, II, 1003a 2, y XI, 1071b 13. Libro IX 1047b 3 ss. parece en principio contradecirlo: «no puede ser cierto decir que esta cosa es posible y sin embargo no existe». Pero el contexto demuestra que no hay conflicto entre ambos pasajes. Aristóteles señala sencillamente que si una cosa no es lógicamente inviable, es decir, si no conlleva contradicción, no tenemos derecho a *asegurar* que nunca existirá de hecho. Pues si fuera posible asegurarlo, desaparecería la distinción entre lo que puede y lo que no puede existir. Estar exento de imposibilidad lógica es ser un existente en potencia; sólo de lo que es lógicamente imposible podemos saber que nunca existirá en realidad. Pero el pasaje no dice que todo lo que es lógicamente posible *deba* al mismo tiempo existir en la realidad. Sin embargo, ha sido interpretado por algunos autores medievales y modernos como una expresión del principio de plenitud; cf., por ejemplo, Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, 249 y 551, y Monboddo, *Origin and Progress of Language*, 2.ª ed., I (1772), 269. <<

[43] *Metafísica*, X, 1069a 5. Sobre la infinita divisibilidad del continuo, cf. *Física*, VI, 231a 24. <<

[44] *De Categoriis*, 4b 20-5a 5. <<

[45] *De animalibus historia*, VIII, 1, 588b; cf. *De partibus animalium*, IV, 5, 681a. El pasaje fue accesible a los autores a partir de alrededor de 1230 d.C. en la versión arábigolatina de Miguel Scott. La versión directa del griego de Guillermo de Moerbeke se completó, al parecer, en 1260. Cf. también *Metafísica*, XI, 1075a 10: «Debemos considerar de qué manera se relaciona la naturaleza del universo con el bien y con lo más excelente: si las cosas existen separadamente, cada cual por sí misma, o bien si constituyen una ordenada composición, o bien si tienen ambas características, como un ejército... Todas las cosas están ordenadas de una determinada manera, pero no de la misma manera: los pájaros, las bestias y las plantas. No están dispuestas de tal modo que no haya nada que relacione unas con otras». Cf. también *De gen. an.*, 761a 15. <<

[46] *De partibus animalibus*, IV, 13, 697b; cf De animalibus historia, II, 8 y 9, 5502a. <<

[47] Aristóteles: *Selection*; Introducción, x. <<

[48] *De generatione animalium*, 732a 25-733b 16; cf. Ross, *Aristotle*, 116-117, y la edición de Aubert y Wimmer de *Historia animalium*, Einleitung, 59. <<

[49] *De anima*, 414a 29-415a 13. <<

[50] W.D. Ross, *Aristotle*, 178. Sobre la «privación», cf. Metafísica, IV, 1022b 22 y VIII, 1046a 21. La pura privación es «materia» en uno de sus sentidos aristotélicos, el de στέρησις o negación (*Física*, I, 190b 27, 191b 13). De este modo la materia, en cuanto «no-ser en sí misma», determina el límite inferior de la escala del ser. <<

[51] «Providence», 11. 133-136: en *The English Works of George Herbert*, editadas por G.H. Palmer (1905), III, 93. El ejemplo de continuidad a que se refiere el último verso es oscuro: «quizás haya una alusión a la fantasía popular de que los minerales crecen» (Palmer, *op. cit.*, p. 92). <<

[52] H. Daudin, *De Linné à Jussieu* (1926), 81, 91-93. <<

[53] *Enneads (Enéadas*), V, 2, 1; Volkmann ed. (1884), II, 176. <<

[54] *Enn.*, V, 4, 1; Volkmann, II, 203; cf. V, 1, 6, ib. 168-169. Sobre la importancia histórica del característico símil del emanacionismo que aparece en estos pasajes, cf. B.A.G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*, 1912, 69 y ss. <<

[55] *Enn.*, IV, 8, 6; Volkmann, II, 150. Traducción en parte de la de S. Mackenna. <<

[56] *Enn.*, V, 2, 1-2; Volkmann, II, 176-178. <<

[57] *Comment. in Somnium Scipionis*, I, 14, 15. Por supuesto, ésta no era «la cadena de oro de Homero». <<

[58] *Enn.*, III, 3, 3; Volkmann, I, 253. <<

[59] *Enn.*, II, 9, 13; Volkmann, I, 202. Para un análisis global y esclarecedor de la teodicea de Plotino, véase especialmente Fuller, *op. cit.* <<

[60] *Enn.*, III, 3, 7; Volkmann, I, 259. <<

[61] *Enn.*, III, 2, 11; Volkmann, I, 239. <<

[62] *Enn.*, III, 2, 14; Volkmann, I, 242. <<

[63] *Enn.*, III, 2, 15; Volkmann, I, 243. <<

[64] *Enn.*, III, 2, 16; Volkmann, I, 247. <<

[65] *Enn.*, VI, 6, 17-18; Volkmann, II, 420-424. <<

[66] *Comment. de div. nom.*, 9; citado en Busnelli, *Cosmogonia e Antropogenesi secondo Dante [...] e le sue fonte*, 1922, 14. El argumento procede de *De div. nom.*, IV, 10 (Migne, *Patr. graeca*, III, col. 708). <<

[67] *De liv. nom.*, IV, 1; ib., col. 695. <<

[68] *Paradiso*, VII, 64-66 [en versión de Ángel Crespo, 3 vols., Barcelona, 1973, 1976 y 1977]: Ardiendo en sí, la gran bondad divina, que el licor de sí aleja, tal destella que la belleza eterna disemina. <<

[69] *Paradiso*, XXIX, 130-145. En la traducción de Longfellow, «poder» *power* es, por supuesto una versión incorrecta de *valor*: en tal contexto el término contiene también la idea de «excelencia» o «de lo que tiene supremo valor». [Versión cart. de la *Comedia*, siempre la antes citada]. <<

[70] *Ibid.*, XIII, 52-63, pero se lee *nuove* por *nove* en 59 [de la versión inglesa]. El *atto (acto*) del verso 62, significa la actualización de los posibles. <<

[71] *Introd. ad Theologiam.*, III; en Migne, vol. 178, cois. 1093-1101. <<

[72] El espinocismo de Abelardo, al parecer, ha sido señalado por Fessler, cuya obra no he visto. Cf. Erdmann, *Hist. of Philos.*, I, 322. Leibniz se refiere al argumento de Abelardo en *Théodicée*, 171, y de manera fervorosa pero poco convincente se empeña en distinguir entre su propia teoría de la «razón predispuesta» y la «necesidad» de Abelardo. <<

[73] *Epitome Theologiae Christianae*, en Migne, Patr. Lat., vol. 178, col. 1726-1727. <<

[74] *Capitula haeresum Petri Abelardi: Bernard, Opera*, en Migne, vol. 182, col. 1052. <<

[75] *Sententiarum libri quatuor*, I, dist. 44, 2. Cf. la crítica de Guillermo de Occam a los argumentos recionalistas y optimistas en su comentario *Super* IV *lib. sent.*, Lib. I, dis. 43, en Migne, *Patr. Lat.*, vol. 192, col. 640. <<

[76] *Summa contra Gentiles*, I, 75. <<

[77] Rickaby, *Of God and his Creatures*, 57. <<

[78] *Summa Theol.*, I, q. 19, a. 4; las tres últimas palabras probablemente se refieren a Abelardo. <<

[79] *Summa contra Gentiles*, I, 81; tr. Rickaby, *op. cit.* <<

[80] *Summa contra Gentiles*, II, 45; tr. Rickaby. <<

[81] *Summa contra Gentiles*, III, 71; y I *Sent., dist.* XLIV, q. 1, a. 2, en *Opera omnia*, Pavía, V (1855), 355. Cf. *Summa Theol.*, I, q. 47, a. 1, 2 y q. 65, a. 2. <<

[82] Gilson, *Le Thomisme*, 126. Por supuesto, Gilson no deja de indicar en otro lugar el otro aspecto, o aspecto emanacionista, de la doctrina tomista. <<

[83] Summa Theol., I, q. 25, a. 6; cf. también De Potentia, I, 5. La misma contradicción es normal en los autores posteriores: cf., por ejemplo, Nicolaus Cusanus, *De ludo globi*, I: *perfectiorem mundum potuit facere Deus; licet factus sit ita perfectas sicut esse potuit. Hoc enim est factus quod fieri potest.* <<

[84] *De animalibus*, Lib. II; citado en K. Ufermann, *Untersuchungen über das Gesetz der Kontinuität bei Leibniz* (1927), 8. <<

[85] *Summa contra Gentiles*, II, 68. <<

[86] 21. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, III, 1. <<

[87] Cf. Gilson, *Le Thomisme*, 128. <<

[88] *Night Thoughts (Pensamientos nocturnos)*, VI. Para la misma argumentación, cf. Locke, Essay, III, cap. 6, 12; Addison, *Spectator*, 519. <<

[89] *Les Contemplations*, II, Lib. VI, 26. <<

[90] *Metafísica*, trad. [inglesa] de Horten, p. 200. <<

[91] Boecio, *De Consolatione*, IV, 6; según la traducción de H. R. James:

Hacia Dios tienden todas las cosas:
Muchos caminos, pero un solo fin,
Pues nada dura a menos que se vuelva,
Retrocediendo su curso, y anhele
Esa fuente para volver a fluir
Desde donde tomó en principio su ser. <<

Para un parafraseo poético del siglo XVII, v. el poema de John Norris «Beauty» en *A Collection of Pieces*, etc. (1706).

[92] Sencourt, *Outflying Philosophy*, 303. <<

[93] *De Diversis quaestionibus* LXXXIII, en Migne, *Patrol. Lat.*, vol. 40. <<

[94] *Inferno*, XI, 104. <<

[95] Bruno, *Spaccio*, II. <<

[96] *Summa contra Gentiles*, II, 45. <<

[97] *A Collection of Pieces*, etc. (1706), 257-259 y 69; todo esto lo expone más extensamente en prosa Norris en *The Theory of the Ideal World*, 1701, I, pp. 255-263. <<

[98] *A Collection*, etc., p. 247. <<

[99] Un ejemplo interesante y bastante elaborado de esta concepción puede verse en la *Theologia Naturalis* o *Liber creaturarum* (¿1480?) de Raymond Sebond, que tradujo Montaigne, especialmente en pp. 3 ss. de la edición de 1605 de esta traducción. <<

[100] *Op. cit.*, 27. <<

[101] Cf., por ejemplo, *Eneades*, V, 7, 41: El Uno «no es nada para sí mismo... Es el Bien, no para sí, sino para los demás. No se contempla a sí mismo; pues a resultas de tal contemplación, algo existiría y nacería para ser eso. Todas estas cosas las deja para los seres inferiores, y nada de lo que exista en ellos le pertenece, ni siquiera el ser».— Agustín, *De Trinitate*, V, 1, 2: (Deum esse) sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia, facientem, nihilque patientem.— Dionisio Aeropagita, *De div. nom.*, VI, 3; «No se concibe ni se expresa ni tiene nombre. Y no es ninguna de las cosas que existen, ni es conocido en ninguna de las cosas que existen. Y es todo en todas y nada en ninguna. Y es conocido de todas en todas y de ninguna en ninguna». *Juan Escoto Erígena*, III, 19: Dios en cuanto «nada».— Tomás de Aquino, *Summa Theol.*, I, q. 13, a. 12. Tomás, es cierto, procura demostrar que las afirmaciones positivas que podemos hacer sobre Dios pueden ser ciertas, pero sólo a *sensu eminentiori*; los predicados que nosotros utilizamos sólo tienen para nosotros significación gracias a que son aplicables a criaturas; pero ningún predicado puede aplicarse unívocamente a Dios y a otro sujeto del discurso, puesto que todas las «perfecciones que en las cosas creadas son distintas y múltiples preexistieron en la indivisibilidad y simplicidad de Dios». Para tal sujeto verdaderamente no tiene sentido distinguir entre los predicados; aunque en otra parte Tomás busca reconciliar esto con la proposición de que los atributos divinos no son todos sinónimos. La idea de que se pueden utilizar los términos en *sensus eminentior* sin dejar de tener significación y todo el artilugio de razonar mediante una deliberada atribución a Dios de predicados contradictorios, cu-

yas contradicciones quedan enmascaradas por esa noción, sigue sobreviviendo (lo que habitualmente se pasa por alto) en Spinoza: cf. *Ética*, I, 17, sch.: *Intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo diferre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans.* Cf. también *Cogitata Metaphysica*, cap.V. <<

[102] *Mosaicall Philosophy* (1659), 53-54. Lo más frecuente es que Fludd denomine a los dos principios «*volunty*» y «*no-lunty*» («voluntad» y «lo contrario de voluntad») de Dios. <<

[103] Fludd, *op. cit.*, p. 143. <<

[104] En último término, por supuesto, Fludd se ve obligado por sus premisas a afirmar que los dos atributos son uno, puesto que la divina esencia es indivisible, y que los dos son buenos; en otras palabras, sigue atrapado en la contradicción inherente a toda la filosofía de este tipo general. <<

[105] *Mosaicall Philosophy*, 52. <<

[106] John Norris, «The Prospect», en *A Collection*, etc. (1706), 97. <<

[107] Cf. *Summa Theol.*, II, 1, q. 2, a. 8. «Imposibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato… Objectum voluntatis, quae est appetitus hominis, est universalis bonum, sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo cerato, sed solum in Deo». H asta aquí, por lo que se refiere al neoplatonismo, el mismo conflicto de ideas ha sido señalado con admirable penetración y lucidez por B. A. G. Fuller, *The Problem of Evil in Plotinus*, pp. 89-102. He tratado este punto con brevedad porque Fuller ha dejado muy poco por decir al respecto. <<

[108] Cf. la fórmula budista de los Diez *Avyâkatâni* o «puntos sin discusión». <<

[109] Utilizo aquí el término pesimismo sólo en el sentido en que tiene gran aplicabilidad histórica. El pesimismo absoluto, la doctrina de que este mundo es completamente malo, pero que no existe alternativa, es un fenómeno raro; el pesimismo real suele ser un mero aspecto negativo de algunos sistemas religiosos que presentan la alternativa de un mundo absolutamente «otro», que sólo accidentalmente es futuro. <<

[110] *Op. cit.*, Lib. III, cap. 14. <<

[111] *Opus Majus*, Bridges ed., I, 181; cf. también Dreyer, *Planetary Systems*, 234. <<

[112] Sylvester, *The First Weeke*, ed. de 1605, Tercer Día. <<

[113] Cf. Burtt, *The Mataphysical Foundations of Modern Physical Science*, 4-6. <<

[114] Si bien no literal o materialmente alquilados, los demás planetas eran, desde luego, los domicilios simbólicos o, por así decirlo, oficiales de los diversos grados de bienaventurados, y estaban regidos por distintas Inteligencias angélicas, aunque su verdadero lugar fuese el Empíreo. De manera que estos cuerpos no «existían únicamente para regocijo, instrucción o utilidad del hombre», como a veces se ha dicho. <<

[115] *Apologie de Raimond Sebond; Essais*, II, 12. Montaigne añade que no había ninguna razón para suponer que la vida y el pensamiento sólo puedan encontrarse en la tierra. Con esto no quería decir que las demás estrellas estuviesen habitadas por criaturas semejantes al hombre; él protesta contra la noción de que la luna es un mero suburbio de la tierra con similares habitantes. Pero era legítimo creer que las propias órbitas celestes estuvieran animadas con almas racionales, «tanto más grandes y más nobles que la del hombre cuanto esos globos sobrepasen a la tierra». Para el argumento de Aristóteles de que «la parte más importante y preciosa del mundo» no es, como algunos han sostenido, el centro, sino el «limite» o periferia, y *De Caelo*, II, 293a-b; cf. también Cicerón, *De nat. deorum*, II, 6. <<

[116] *Discovery of a New Planet*, en *Philosophical and Mathematical Works* (1802), I, 190. <<

[117] De revolutionibus orbium (edición de 1873), II, 28. No obstante, Copérnico no se pronunció tajantemente contra la infinidad de mundos, sino que lo dejó para «la discusión de los filósofos», *disputationi physiologorum (ibid.*, 21-22). <<

[118] Guillermo de Occam y Buridan también se opusieron a esta teoría. <<

[119] El pasaje se cita entero en Burtt, *op. cit.*, 47-49, donde se presentan otros ejemplos del «culto al sol» de Kepler. <<

[120] Por otra parte, Kepler sigue adheriéndose a los principios platónicos y aristotélicos al argumentar que el universo debe ser en conjunto una esfera. Admite que no hay razones estrictamente «astronómicas» para sostener este punto de vista; pero sí existen dos buenas razones «metafísicas». La primera es que la esfera es, de todas las figuras, «la de mayor capacidad» y, por tanto, la forma más adecuada para el conjunto de las cosas sensibles; la segunda, que el arquetipo del mundo físico es el propio Dios, a quien, si acaso se pudiera hacer alguna comparación, ninguna forma se parecería más que la superficie de una esfera (*Epitome*, I, ii; *Op. omnia*, VI, 140), es decir, la tradicional figura «perfecta», el emblema de la autosuficiencia:

En la forme ronde

Git la perfection qui toute en soi abonde, <<

con palabras de Ronsard.

[121] *Epitome astronomiae Copernicanae; Op. omnia*, VI, 110, 122, 143, 310. <<

[122] *Mysterium cosmographicum*, 1596; *Op. omnia*, I, 106; cf. 123. <<

[123] *De revolutionibus orbium*, I. Kepler insiste igualmente en la indispensable condición del envoltorio inmóvil que hace concebible el movimiento de las demás cosas: *fjixarum regio praestat mobilibus locum et basin quandam, cui velut imnitantur mobilia et cuius per se immobilis comparatione motus intelligatur fieri (Epitome*, 311). La esfera de las estrellas fijas tenía, en la astronomía de los copernicanos, uno de los papeles que ha desempeñado el éter en la física inmediatamente anterior a Einstein. <<

[124] *Age of Reason*, cap. 13. <<

[125] *Discovery of a New World*, ed. cit., I, 102. <<

[126] *Descriptio globi intellectualis*, en *Philosophical Works*, Ellis y Spedding eds. (1905), 683. <<

[127] *Ibid.*, 685. <<

[128] *Anatomy of Melancholy*, Boston (1859), II, 147. <<

[129] Cf. Newcomb, *The Stars* (1902), 140 y s.; y D.L. Edwards en *Science Progress* (1925), 604. <<

[130] *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy* (1929), Introducción, 217, 117. <<

[131] *De doct. ignor.*, II, cap. 11, 12. <<

[132] *De venatione sapientiae* (1463), cap. 28. <<

[133] *De Beryllo* (1458), cap. 29. <<

[134] *De doct. ignor.*, II, cap. 12. <<

[135] *Zodiacus Vitae, ca.* 1531, libro. VII; edición de 1557 (Basilea), 160. Cf. también id., pp. 156-157:

Nam nisi fecisset meliora et nobiliora
Quam mortale genus, fabricator maximus ille,
Nempe videretur non magno dignus honore,
Nempe imperfectum imperium atque ignobile haberet.
<<

[136] *Ibid.*, Libro XI, p. 294. Si los seres vivos del resto del mundo (por debajo del Empíreo) son incorpóreos o tienen miembros corporales como nosotros, Palingenius no está seguro; pero se inclina y argumenta a favor de la segunda opinión. <<

[137] *A Perfit Description of the Caelestiall Orbes...* 1576, agregada a su edición de *Prognostication Everlasting...* de su padre, Leonard Digges. Quizá la más importante defensa del copernicanismo en la Inglaterra del siglo XVI, ha sido «casi absolutamente olvidada por todos los autores de historia de la ciencia del período isabelino» y fue recientemente redescubierta, en la Huntington Library, por Francis R. Johnson y Sanford V. Larkey, y ha sido publicada por ellos en *The Huntington Library Bulletin*, n.º 5, abril de 1934, con un estudio sobre sus antecedentes e influencias; yo la desconocía en el momento de pronunciar estas conferencias. Que Digges expuso las teorías de la infinitud de mundos y de la difusión de las estrellas por todo el espacio infinito, en inglés, antes de que Bruno las hubiera propuesto (en italiano y en latín), queda concluyentemente demostrado por Johnson y Larkey, pero, como hemos visto, esto no carecía de precedentes copernicanos; la novedad radica en su combinación con el copernicanismo. Los descubridores de Digges afirman que, a diferencia de la mayoría de los astrónomos del siglo XVI, «al aproximarse a este problema, [Digges] mantiene coherentemente un punto de vista científico»; pero no hay pruebas en el texto de Digges que lo demuestre. Si bien es bastante «científico» en su defensa de la teoría heliocéntrica, la única razón que verdaderamente aporta —la anteriormente citada — para afirmar la infinitud numérica y espacial del sistema celeste es la habitual de tipo *apriorístico*. Que «la infinitud de universos fue una cuestión constante repetida de las discusiones metafísicas de toda, la Edad Media y el Renacimiento», lo subrayan Johnson y Larkey con otros ejemplos (104-105). <<

[138] *Ibid.* <<

[139] *De Immenso*, I, 9 (Op. lat., I, 1, 242 y s.) y *De l'infinito universo e mondi*, III (*Op. italiane*, Lagarde ed., 360). <<

[140] *De l'infinito universo e mondi*: Lagarde, I, 314. <<

[141] *Ibid.*, 312. <<

[142] *De Immenso*, II, cap, 13. <<

[143] *De l'infinito*, etc.: Lagarde, I, 316. No obstante, Bruno no fue un perfecto «determinista riguroso»; incluso llegó a afirmar que esta universal necesidad es completamente compatible con la libertad individual, aunque sin pretender explicar cómo ni en qué sentido. <<

[144] *De la Causa*, V: Lagarde, I, 277-279. He citado esto anteriormente en un artículo sobre «The Dialectic of Bruno and Spinoza», *University of California Publications in Philosophy*, 1 (1904), 141 ss., donde se hacía un completo análisis de las partes del sistema de Bruno no especialmente pertinente para el presente estudio. <<

[145] *De la Causa*, V, *passim*. <<

[146] Esta concepción también parece haber sido tajantemente defendida, en época tan temprana como 1585, por el astrónomo G. B. Benedetti, en *Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber*, que no he visto; cf. Dreyer, *Planetary Systems*, 350. <<

[147] *Op.*, I, 399. Aún con mayor énfasis escribe Galileo en una carta a Ingoli (1624): «Ningún hombre del mundo sabe ni humanamente se puede saber cuál es la forma del firmamento ni si tiene alguna forma» (II, 73). <<

[148] *Dialogue*, etc., III. <<

[149] *Op.*, I, 114. La creencia de Kepler en la existencia de seres vivos en la luna se manifiesta en cuatro pasajes de sus escritos (cf. *Op. omnia*, II, 497), sobre todo en su *Somnium, seu opus posthumum de astronomia lunari*, 1634 (*ib.*, VIII, Pt. 1, 33 y ss.). Quizás no la sostenga muy en serio, puesto que dice que en estos escritos *in [hac] materia mihi post Pythagoram et Plutarchum ludere placuit (ib.*, VIII, 497). <<

[150] Cf. el prefacio de 1664 a *Le Monde, ou Traité de la lumière*, de D.R.: «L'auteur savait que, si quelque part on défendait de parler du sistème de Copernic comme d'une vérité, ou encore comme d'une hypothèse, on ne défendait pas d'en parler comme d'une fable. Mais c'est une fable qui, non plus que les autres apologues, ou profanes ou sacrés, ne répugne pas aux choses qui sont par effet» (*Oeuvres*, Adam y Tannery eds., XI; cf. *Principia*, III, 15-17). <<

[151] Carta a Chanut; *Ep.*, I, 36; edición de Cousin, X, 46. <<

[152] Principia, III, 29. <<

[153] *Principia*, III, 1. <<

[154] *Principia*, III, 3. <<

[155] *Oeuvres*, IV, 292. <<

[156] De la traducción inglesa de la disertación, agregada a la edición de 1728 de *A Week's Conversation on the Plurality of Worlds*, versión inglesa de la obra de Fontenelle, sobre la cual véase más adelante. Para una anterior atribución inglesa a Descartes del mérito de haber ensanchado el mundo, cf. Power, *Experimental Philosophy…* 1664, Prefacio. <<

[157] *Democritus Platonissans* (1647), 47, 50, 51. En un escrito posterior More se refiere a «esa inmensidad del universo que está más en consonancia con los atributos sagrados de Dios, su Poder y su Bondad, si consideramos el mundo como un efecto de tan omnipotente causa», como un mérito característico del cartesianismo (*The Apology of Dr. Henry More, in a Modest Inquiry into the Mystery of Iniquity* [1664], 486). Las opiniones de More sobre la cuestión de la inteligibilidad del infinito sufrieron, sin embargo, sucesivos bandazos, que no disponemos aquí de espacio para seguir. <<

[158] *Lux Orientalis* (1682), 72 <<

[159] Carta a Père Noël, citada por Brunschvicg en su edición de los *Pensées*, II, 131. <<

[160] *Pensées*, 72 (I, 70). En la frase, «le vaste tour que décrit cet astre», «esta estrella» significa, se diría, el sol y no la tierra; es decir, Pascal está asumiendo el sistema ptolomeico. Parece concebir que la esfera de las estrellas fijas también gira, mientras que para Copérnico y Kepler estaba inmóvil. <<

[161] *Pensées*, 420. <<

[162] *Ibid.*, 793, 348. <<

[163] *Ibid.*, 365. <<

[164] *Ibid.*, 72. <<

[165] En todo esto, la afinidad entre Pascal y Nicolás de Cusa es estrecha, y uno podría ver, creo yo, en *De docta ignorantia* una de las probables fuentes, directa o indirecta, del lado escéptico de los *Pensées*. Se observará que en uno de los pasajes aducidos, Pascal cita virtualmente la famosa frase del cardenal, aplicándola como hace éste a la infinitud del mundo material. El filósofo del siglo XV también había apreciado el argumento de que «no hay proporcionalidad entre lo finito y lo infinito», dentro de su empeño de que todo nuestro conocimiento se reduce a una más profunda confirmación de nuestra ignorancia: *quanto in hac ignorantia proftindius docti fuerimus, tanto magis ad ipsam accedimus veritatem*. Nicolás de Cusa también descubrió (como ha dicho Longo) «no meramente un número determinado de antinomias, como habría de establecer Kant, sino tantas de ellas como cosas existen». La idea de que la naturaleza de cada una de las partes del universo está orgánicamente implicada en la naturaleza de todas las demás partes (*quodlibet in quolibet*), de tal modo que nada se puede conocer verdaderamente a menos que se conozca todo, es característica de la filosofía de Nicolás de Cusa. El uso que le da Pascal al servicio de un similar agnosticismo devoto, ya se ha señalado anteriormente. <<

[166] La primera traducción fue de la señora Aphra Behn (1688, otras ediciones en 1700 y 1715), la segunda del platónico Glanvill (1688, 1695, tercera edición en 1702). La publicada con el nombre de W. Gardiner (1715, 1728, 1757 y otras numerosas ediciones) es un palpable plagio de la de Glanvill. El libro «se leyó con una avidez sin precedentes y pronto circuló por todas partes de Europa. Fue traducido a todas las lenguas del continente y fue enaltecido con anotaciones de la pluma del famoso astrónomo Lalande y de M. Gottsched, uno de sus editores alemanes» (*sir* D. Brewster, *More Worlds than One*, 3). Para un ejemplo de la influencia de los argumentos de Fontenelle (y similares), cf. W. Molyneux, *Dioptrica Nova* (1692), 278-279. <<

[167] *Entr.*, V. <<

[168] Addison lo encontró un argumento convincente. «El autor de la *Plurality of Worlds* extrajo un argumento muy bueno de esta consideración, a favor de la habitabilidad de todos los planetas; pues de hecho parece muy probable, razonando por analógico, que, si ninguna parte de la materia que conocemos es estéril e inútil, esos grandes cuerpos que están a tales distancias de nosotros tampoco deban ser estériles e inútiles, sino que deben estar repletos de seres adaptados a sus respectivas condiciones» (*Spectator*, 519). <<

[169] *Entr.*, VI. <<

[170] **Op. cit**., Discurso preliminar, xxxviii-xlii. <<

[171] *Ibid.*, 237. <<

[172] *Ibid.*, 246. <<

[173] *Op. cit.*, Libro II. <<

[174] *Ibid.*, Libro III. <<

[175] *Cosmologische Briefe* (1761), 63, 106. <<

[176] *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), en Kant, *Populäre Schriften*, P. Mesiger ed. (1911), 7. <<

[177] *Ibid.*, 28. Sin embargo, Kant piensa que se puede conjeturar con mayor seguridad «que los cuerpos celestes que todavía no están habitados lo estarán más adelante, cuando su constitución (*Bildung*) haya alcanzado una etapa posterior». <<

[178] Fue publicada en 1753 por Koenig durante la famosa controversia con Maupertuis en la que Voltaire tuvo el papel más sobresaliente. La autenticidad de la carta fue negada por Maupertuis y por la Academia de Berlín, de la que era presidente, pero su veracidad ha sido suficientemente establecida por pruebas externas e internas, y no la discuten los actuales especialistas en Leibniz. La carta fue extensamente citada por Flourens en su *Analyse raisonée des travaux de Cuvier*, 1841. El texto puede verse en Buchenau y Cassirer, Leibniz:

Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, II, 556-559. <<

[179] Para una deducción del principio de continuidad a partir del de plenitud, cf. Principes de la nature et de la grâce (1718), 3: «Tout est plein dans la nature [...] et à cause de la plénitude du monde, tout est lié». <<

[180] *Philosophy of Leibniz*, 34. <<

[181] Para una típica exposición de esto, cf. Fénelon, *De l'existence de Dieu* (1718): «Mes idées sont supérieures à mon esprit, puisqu'elles le redressent et le corrigent. Elles ont le caractère de la Divinité, car elles son universelles et immuables, comme Dieu... Si ce qui est changeant, passager et emprunté existe véritablement, à plus forte raison ce qui ne peut changer et qui est nécessaire» (Pt. II, cap. iv). <<

[182] La idea de que las esencias de las cosas están contenidas en la mente divina se remonta al menos a Filón y se había impuesto en el pensamiento medieval por influencia de Agustín; de ahí el paso del sentido platónico al moderno del término «idea». Cf. Webb, *Studies in the History of Natural Theology*, 247. <<

[183] Por eso Leibniz habla de *ille transitus ab uno contingente ad aliud contingens prius aut simplicius qui exitum habere non potest (ut etiam revera unum contingens non est causa alterius, etsi nobis videatur): Opuscules et fragments*, Couturat ed. (1903), 19. Cf. también *Philos. Schriften*, Gerhardt ed., VII, 303 ss. «Las razones del mundo radican en algo extramundano, distinto de la cadena de los estados o sucesiones de las cosas, cuyo agregado constituye el mundo. Por tanto, debemos pasar de la necesidad física a la hipotética, que determina los estados posteriores del mundo por adelantado, a algo que es una necesidad absoluta o metafísica, cuya razón de ser no puede darse». <<

[184] He planteado la concepción en estas dos formas alternativas porque buena parte de las oscilaciones de Leibniz y sus contemporáneos sobre el problema de si los juicios necesarios son en último término «analíticos» o «sintéticos». Por regla general, el propio Leibniz los llama analíticos; pero es evidente que con esto no quiere decir que fuesen meras tautologías. Tales juicios, como dice en alguna parte, no son un *coccysmus inutilis*. No corresponde a los límites del presente estudio histórico ocuparse de las cuestiones lógicas fundamentales implícitas en esta distinción. Para un comentario adicional sobre el particular, véase del autor, «Kant's Antithesis of Dogmatism and Criticism», *Mind*, N. S., 1906. <<

[185] J. Jackson, *The Existence and Unity of God* (1734), 39. <<

[186] *Philos. Schriften*, Gerhardt ed., III, 637. <<

[187] Clarke, *Demonstration*, etc. (1706), 22-26. Ocho ediciones de esta obra, en general junto con las Conferencias Boyle de Clarke en 1705, se publicaron en 1717. Para una ampliación de los mismos argumentos, véase J. Clarke, *Defence*, etc. (1722), Jackson, *op. cit.* <<

[188] S. Clarke, *op. cit.* (1734), 31. <<

[189] J. Jackson, *op. cit.*, 27. <<

[190] Entre quienes expresamente adoptaron esta postura extrema se contaban E. Law (en King, *Origin of Evil*, edición de 1732, II, 52-56) y Thomas Knowles, *The Existence and Attributes of God* (1746). Pero incluso tales oponentes a la «teología *a priori*» no podían evitar admisiones ocasionales de la proposición que en otras partes negaban; por ejemplo, Knowles (*op. cit.*, 48-49). Debe señalarse que Law considera que todo el razonamiento sobre la necesaria existencia de Dios está «construido sobre el principio de la razón suficiente» (op. cit., 77). <<

[191] *Ética*, 1, Prop. 8. <<

[192] *Ibid.*, Prop. 11. <<

[193] *Ibid.*, Prop. 17, Scholium. <<

[194] *Ibid.*, Prop. 35. <<

[195] *Ibid.*, Prop. 16; cf. el comentario de Tschirnhausen sobre esta proposición, en Spinoza, *Opera* (1895), II, 428. <<

[196] *Ibid.*, I, Prop. 11. <<

[197] *Ibid.*, I, Prop. 17, Scholium. <<

[198] *Ibid.* La dialéctica del principio de plenitud, en su sentido más riguroso, se desarrolla de forma aún más exhaustiva en el *Breve tratado*, I, caps. 2 (14-16) y 6. <<

[199] *De rerum principio*, q. 4; cf. también *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 2, n. 10. Así, Nicolás de Cusa escribe que si se agrega a Dios la creación, no se le ha agregado nada: *Creatura non habet etiam entitatis sicut accidens, sed est penitus nihil (De doc. ignor.*, I). <<

[200] Desde luego, la fusión vino facilitada por la presencia en el platonismo, por influencia exterior, de la primera así como de la última de estas concepciones. <<

[201] *De civ. Dei*, XII, 14-17, iv; *De Genesi contra Manichaeos*, I, 2. Agustín se enfrenta a las paradojas de esta doctrina en el primer pasaje, desembocando en un pasmoso enredo de contradicciones formales. <<

[202] *De diversis questionibus* LXXXIII, 22. <<

[203] *Rép. aux sixièmes objections*, par. 12. Para otro ejemplo de la misma conjunción de ideas, cf. Malebranche, *Entretiens*, VI, 5: «La volonté de créer des corps n'est point nécessairement renfermée dans la notion de l'être infiniment parfait, de l'être qui suffit pleinement à lui-même. Bien loin de cela, cette notion semble exclure de Dieu une telle volonté». <<

[204] Descartes, *loc. cit.* <<

[205] *Op. cit.*, edición de 1659, 110; cursivas mías. <<

[206] *Hymne de l'Eternité*: Oeuvres, Marty-Laveaux ed. (1891), IV, 159-163. Para la referencia a la «diosa Eternidad», Ronsard de una buena autoridad teológica; cf. Nicolás de Cusa, *De ludo globi*, I: «Aeternitas Mundi creatrix Deus est». <<

[207] *An Hymne to the Fairest Faire: Poetical Works*, Kastner ed., II, 40; se ha modernizado la ortografía. El pasaje puede haber sido también inspirado en parte por los versos similares de *Première Sepmaine*, de Du Bartas; cf. la traducción de Sylvester (1598), 3. <<

[208] Dante, por ejemplo, no puede abstenerse de buscar una explicación de este misterio en Beatriz; la respuesta, aunque acorde con la tradición, es escasamente iluminadora, no muy concorde consigo misma:

Non per avere a sè di bene acquisto,

ch'esser non può, ma perchè suo splendore

potesse, risplendendo, dir «Subsisto» (Par. XXXIX, 13-15). <<

[209] John Norris, *A Divine Hymn on the Creation* (1706). <<

[210] *Treatise of Christian Doctrine*, traducción de Sumner, capítulo III, 35. <<

[211] P. L., VII, 171-172. <<

[212] *Tr. of Chr. Doctr.*, cap.V, 85. Para el arriano Milton, el Hijo era sólo el mayor de los seres creados. <<

[213] P. P., VIII, 415 s., 427 ss.; cf. IV, 417-419. <<

[214] El pasaje puede describirse como un resumen del capítulo de la *Ética Eudemia* antes citada en la Conferencia II (VI, 12). <<

[215] No obstante, en la idea de la divina autosuficiencia —con cierta atenuación de su significado y una lógica felizmente confusa— Milton encuentra consuelo religioso, y el tema para unos versos famosos, aunque en parte bastante flojos, del soneto «When I consider how my light is spent» («Cuando considero cómo se gasta mi luz»). Debido a que «Dios no necesita ni la obra del hombre ni sus propios dones» todo servicio le es igual y «también le sirven quienes sólo permanecen y esperan». La noción de autosuficiencia, que propiamente implica la total impasibilidad e indiferencia de la deidad, tendía de manera natural a transformarse en la noción, esencialmente distinta, pero religiosamente mucho más satisfactoria, de la abnegación o desinterés de la actividad divina. Así (1) Henry More sostiene que, puesto que no es concebible que Dios se beneficie de nada de lo que el hombre es o hace o sufre, debe suponérsele que sólo pretende el bien del hombre; esto, por supuesto, tendía a destruir la idea, todavía fuerte en la religión popular, del celoso autócrata celestial, exigente de la adulación y las ofrendas de sus criaturas.

Todo cuanto hace es para beneficio de la criatura,

Nada busca en nosotros para su propio contento:

¿Qué es una gota dentro del gran Océano?

(*Psychathanasia*, III, iv, 22) <<

Esto daba lugar a una especie de utilitarismo ético basado en razones teológicas. El mismo argumento comparece en Bruno, Spacio, II. (2) Por la misma razón, otro platónico, Norris de Bemerton, señala que los ejercicios religiosos son para beneficio del hombre, no para ofrecer ninguna satisfacción al objeto del culto (*A Collection of Miscellanies*, 211). (3) Henry More encuentra un curioso argumento a favor de la inmortalidad en la idea del Dios autosuficiente. Si se pudiera

suponer que el eterno espectador de la vida humana obtiene alguna satisfacción de contemplar esa escena en movimiento, habría (por utilizar la expresión de un filósofo de nuestro tiempo) una cierta conservación de los valores de cada vida y la extinción del individuo no constituiría una pérdida absoluta.

«Pero ¡ay! Pero ¿qué añadiría la perpetua repetición de la misma vida o imagen deiforme durante todas las edades a él que es desde el principio infinitamente él mismo, a saber: bueno y feliz? De modo que nada hay de im portante en la creación, si la criatura racional es mortal. Pues ni Dios le saca el menor provecho ni el hombre ninguno de importancia» (*Complete Poems*, Grosart ed., 165).

Debe tenerse presente que More y Norris negaban (con alguna incoherencia) que la creación fuese arbitraria, a la vez que afirmaban que carecía de motivos.

[216] *Paraíso perdido*, IV, 748-749; V III, 422-426. <<

[217] *Tr. de l'existence de Dieu*, II, v. <<

[218] *Ibid.*, cf. King, *Origin of Evil*, edición de 1732, 295: «Si Dios fue movido por la bondad de las cosas al crear el mundo, sería un agente necesario». <<

[219] Clarke, *Demonstration*, etc. (1706), 7.ª ed., 65 ss. Clarke, es cierto, habla de una «necesidad de idoneidad», lo que significa que las «cosas no pueden haber sido de otra manera que como son sin disminuir la belleza, el orden y el bienestar del conjunto, lo que hubiera sido imposible, puesto que es imposible para un ser sabio decidirse a actuar como un tonto». Aquí Clarke parece acercarse a la postura de Leibniz, pero en la posterior controversia entre ambos se sitúa muy lejos. <<

[220] *P. P.*, V, 472-479. <<

[221] *P. P.*, V, 482-287 <<

[222] *Tr. of Chr. Doctr.*, 184. <<

[223] *Summa Theol.*, I, q. 61, a.3; *Paradiso*, 29, 37. Por supuesto, Milton difícilmente podría haber hecho una épica de la teodicea si no hubiese adoptado esta teoría; no hubiera habido ningún conmovedor cuento de guerras celestiales que relatar. Pero cuesta creer que John Milton estructurara su credo teológico para que satisfaciera las exigencias de sus ambiciones literarias. <<

[224] No obstante, ya hemos señalado en otro lugar algunos leves rastros de la influencia del principio de plenitud en Milton cuando se ocupa de determinadas cuestiones cosmográficas. <<

[225] Creation, Libro V; los versos parecen ser una poetización del pasaje de S. Clarke que hemos citado parcialmente. <<

[226] *Principes de la nature et de la grâce* (1714), §§ 7-8; en *Philos. Schriften*, VI, 599-602; la misma conexión de ideas en Wolff (1731). En este punto, como se verá, el principio de razón suficiente y el otro gran principio de Leibniz, el de contradicción, llegan al mismo resultado. Debe existir un ser necesario porque, si no, no habría razón *suficiente* para nada; pero, también, debe existir un ser necesario porque su esencia implica la existencia, de tal modo que concebirlo como inexistente sería una contradicción; y de nuevo, a menos que lo contrario fuese autocontradictorio, no cumpliría los requisitos de la razón suficiente. La segunda proposición no es más que el argumento ontológico. Algunos estudiosos de Leibniz han ido demasiado lejos en su crítica de este argumento. Leibniz lo acepta absolutamente, pero añade que, como suele decirse, omite una precaución lógica imprescindible. La «posibilidad» de la idea de Dios —es decir, su no contradictoriedad— debe quedar demostrada antes de deducir de ella, mediante el principio de contradicción la necesidad de su existencia. No obstante, de hecho Leibniz no tenía dudas sobre la «posibilidad» de la idea de Dios; de manera que la distinción no afecta en absoluto a sus conclusiones y sólo se trata de un refinamiento lógico del razonamiento de Anselmo. Cf. *Philos. Schriften*, IV, 294, 296, 359, 424. <<

[227] *Réf. inédite*, etc. (1854), 50. <<

[228] *Philos. Schriften*, VII, 390. <<

[229] *Théodicée*, en *Philos. Schriften*, VI, 386. <<

[230] *Philosophical Poems*, Grosart ed., 1878; *Psychathanasia*, Libro III, Canto 4, estancias 19-21, p. 85. <<

[231] *Philos. Schriften*, VI, 401. <<

[232] *Philos. Schriften*, II, 240. En cuanto a tal generalización psicológica, Leibniz señala en sustancia, el principio de razón suficiente equivale a la proposición, «aceptada por todo el mundo excepto por algunos doctores demasiado enredados en sus propias sutilidades», y aprobada por los grandes escolásticos, de toda volición es *sub especie boni*, una elección que, una de dos, o bien es buena o bien es creída tal por quien la hace (*Philos. Schriften*, VI, 412-413). <<

[233] En ocasiones, Leibniz plantea la cuestión, incluso para el principio de contradicción, en términos pragmáticos: para quienes no aceptaran otros. Argumentando a un corresponsal que había manifestado una inclinación hacia «el escepticismo de los Académicos», señala que ese principio queda sobradamente justificado teniendo en cuenta que es imprescindible para razonar lo más mínimo. «De no darlo por supuesto, nos veríamos obligados a renunciar a toda esperanza de demostraciones de ninguna clase. No se debe pedir lo imposible; hacerlo sería poner en evidencia que uno no busca seriamente la verdad. Por tanto, presupongo (*supposerai*) audazmente que dos cosas contradictorias no pueden ser ciertas» (*Philos. Schriften*, I, 382). <<

[234] *Philos Schriften*, V I, 372. <<

[235] *Philos. Schriften*, V, 286. <<

[236] Cf. *Opuscules*, etc. (Couturat ed., 1903), 522. <<

[237] Russell, *Philos. of Leibniz* (1901), 66; la interpretación se basa fundamentalmente en *Philos. Schriften*, II, 51. <<

[238] Spinoza no incluye nociones autocontradictorias ni lo que se llamaban «quimeras» entre las esencias. Un cuadrado redondo no es más que un *ens verbale*; no puede imaginarse y todavía menos subsistir en el orden de las Ideas. Cf. Spinoza, *Opera*, II, 468. Por tanto, para Spinoza cualquier *mundo* incomposible hubiera sido meramente una de tales quimeras. <<

[239] *Philos. Schriften*, VI, 218, 318, 413, 126; VII, 389. <<

[240] *Philos. Schriften*, V I, 386. <<

[241] *Philos. Schriften*, VI, 423 (de la crítica de *De Origine Mali*, de King). Cf. también VI, 219; y VII, 311: *Ratio veritatum latet in rerum ideis quae ipsi divinae essentiae involvuntur*; por esta razón es un error suponer que rerum bonitatem a divina voluntate pendere. Esto sería similar a decir que «la verdad de la existencia divina depende de la voluntad divina». <<

[242] *Philos. Schriften*, V II, 305. <<

[243] *Philos. Schriften*, II, 56; cf. también VII, 200, 309, 311; y en la colección de *Opuscules et fragments* (1903) de Couturat, 518 s., y 1-3. Cito parte del final: «Veritas est, inesse praedicatum subjecto. Ostenditur reddendo rationem per analysin terminorum in communes utrique notiones. Haec analysis vel finita est, vel infinita… Series infinita a Deo perfecte cognoscitur», etc. No obstante, en este pasaje, presumiblemente para eludir la acusación de determinismo, Leibniz da una significación poco habitual a «necesario», haciéndolo equivaler a «demostrativo», es decir, susceptible de ser reducido por nosotros a una necesidad intuida. Que se trata de una necesidad intuitiva para la perfecta inteligencia, en cualquier caso, afirma llanamente el pasaje. <<

[244] *Ibid.*, II, 62 (de una carta a Arnauld, 1686). <<

[245] Esto ha sido reconocido y bien expresado por Couturat (*Logique de Leibniz*, 1901, p. 214). Por otra parte Russell ha rechazado que Leibniz sostuviera la opinión de «que la diferencia entre lo necesario y lo contingente remite esencialmente a nuestras limitaciones humanas y no subsiste para Dios». «Todo lo que es característico de Leibniz se basa en la naturaleza en último término irreductible de la oposición entre las proposiciones existenciales y las necesarias» (*op. cit.*, 1901, 61-62). No obstante, Leibniz enunció categórica y repetidamente, como veremos, la opinión que Russell considera que no sostuvo. Es cierto que frecuentemente decía cosas que suenan y, tomadas literalmente, son incoherentes con ésta; y éstas son más «características» en un determinado sentido, a saber, el de hacer que su sistema parezca más diferenciado del de Spinoza. Pero tenía evidentes razones de tipo no filosófico para utilizar tales expresiones; y cabe interpretarlas en sentido pickwickiano para armonizarlas con la tesis antes citada. La última, por el contrario, Leibniz no tenía ninguna razón comprensible para afirmarla a no ser que la creyera; de hecho, está claro que la creía a la vez cierta y fundamental; y su formulación posiblemente no puede interpretarse en el sentido de que admitiera «la naturaleza en último término irreductible de la oposición entre las proposiciones existenciales y las necesarias». Russell también se equivoca, creo yo, al afirmar que en Leibniz hay una distinción esencial entre lo necesario y lo *a priori* (op. cit., 231). Cf. *Opuscules*, etc. (1903), 518. <<

[246] *Modesta disquisitio*, 27-67. Cf. también los ensayos latinos de D. Straehler (1727) y de Chr. Langhansen (1727), quienes critican a Leibniz y a Wolff por «pseudo-defensores contingentiae». Que el principio de razón suficiente significa de por sí para Leibniz que toda verdadera proposición es, y así la entiende la inteligencia perfecta, reducible a verdades «primitivas» o «idénticas», lo señala Straehler (p. 37). <<

[247] Art. *Leibnitzianisme*. <<

[248] Art. «Suffisante raison», *passim*. <<

[249] *Philos. Schriften*, VII, 303, 305, 310. <<

[250] Para una negación de la idea de que las esencias finitas tienen de por sí tendencia a existir, cf. Spinoza, *Tractatus Politicus*, II, sec. 2. <<

[251] Un anterior autor del siglo XVII, Matthew Barker, había invertido de hecho el razonamiento habitual, deduciendo la existencia de Dios de la necesidad de una Cadena del Ser completa, en lugar de deducir la Cadena del Ser de la necesaria existencia de Dios: «Esta gradación de la naturaleza la conocen los hombres instruidos como la Escala de la Naturaleza; y debemos llegar a alguna cumbre de la Escala o Escalera, y no ascender *ad infinitum*, aunque debamos llegar al infinito, que es el Dios Infinito... donde hay grados de perfección, deberá haber necesidad de alguna perfección mayor, y qué puede ser ésta sino Dios, que es *Optimus et Maximus*, que es el Ser más Excelente y la primera Perfección» (*Natural Theology* [1674], 27). Sustancialmente, los mismos argumentos han sido reciente e independientemente aducidos por el profesor W. H. Sheldon, Philos. Rev. (1923), 355 ss. <<

[252] *Philos. Schriften*, VII, 304; cf. 303: «Es sumamente evidente que, de entre la infinita combinaciones de posibles y el in fin ito número de series, ese uno existe per quam plurimum essentiae se possibilitatis producitur ad existendum». Cf. también Couturat, *op. cit.*, (1901), 226. <<

[253] *Philos. Schriften*, VII, 290; cf. también 304, y Couturat, *op. cit.*, 224-225. <<

[254] *Monadología*, 54; *Philos. Schriften*, VI, 616. <<

[255] *Philos. Schriften*, VII, 195 <<

[256] *Philos. Schriften*, VII, 290-291. <<

[257] *Ibid.*, III, 573. <<

[258] *Ibid.*, I, 331. Cf. VII, 289: «Dici potest omne possible existiturire, prout scilicet fundatur in Ente necessario». <<

[259] *Ibid.*, VII, 304. <<

[260] Un ejemplo extremado es el *Tentamen Anagogicum (Philos. Schriften*, VII, 270 y ss.). <<

[261] Curiosamente, Russell parece no haberlo entendido cuando escribe: «Es difícil decir por qué Leibniz sostiene que las sustancias forman una serie continua. Que yo sepa, nunca ofrece ni una sombra de razón, excepto que tal mundo le parece más agradable que un mundo con lagunas» (1901, p. 65). La razón, como anteriormente hemos indicado, es la misma que la razón para creer que hay razón para todo, a saber: que de otro modo se trataría de un mundo azaroso. La aversión de Leibniz por este último supuesto, como ya he sugerido, es en el fondo pragmático, pero no resulta incomprensible ni meramente caprichosa. Supongamos una única laguna en la Cadena del Ser y, de acuerdo con la lógica de Leibniz, sólo por eso el universo se demostraría irracional y, por tanto, absolutamente indigno de confianza. <<

[262] En su comentario sobre el libro de King, Leibniz aprueba expresamente este argumento (*Philos. Schriften*, VI, 172-173). <<

[263] Uno de los argumentos contra el espacio real está deducido del principio de razón suficiente; v. la tercera carta de Leibniz a Clarke (*Philos. Schriften*, VII, 364). <<

[264] También argumenta contra el vacío en nombre de la identidad de los indiscernibles. Entre dos regiones del espacio vacío no habría ninguna diferencia de ninguna clase y, en consecuencia, no serían regiones distintas. Se supone que difieren (según los vacuistas) en «*solo numero*, lo cual es absurdo» (*Opuscules*, etc., Couturat ed., 1903, p. 522). <<

[265] Cf. *Philos. Schriften*, IV, 368; VII, 363; y *A Collection of Papers*, 103. <<

[266] *Math. Schriften*, Gerhardt ed., III, 565; traducido por Latta en *The Monadology*, etc. (1925), 257. <<

[267] *Opuscules*, etc. (1903), 522. <<

[268] *Nouveaux Essais*, III, 6, 12. <<

[269] *Essay concerning Human Understanding*, III, cap. vi, § 12, A diferencia de Leibniz, Locke no insiste en la necesidad *a priori* de la plenitud y la continuidad de la cadena; la teoría es simplemente «probable» *ibid.*). <<

[270] Addison cita a «Mr. Lock» para apoyarlo. <<

[271] La edición de *Law del Essay un the Origin of Evil* de King (1732), 143 n. <<

[272] *Libri sententiarum*, II, 1, 8. <<

[273] *De sapientia veterum*, en Works, Ellis y Spedding eds., VI, 747. <<

[274] Abbadie, *Traité de la vérité de la religión chrétienne*, publicado en 1684; 7.ª ed. (1727), I, 95. <<

[275] «*On ne trouverait plus d'animaux féroces, que dans les forêts reculées, et on les réserverait pour exercer la hardiesse, la forcé et l'adresse du genre humain, par un jeu qui représenterait la guerre, sans qu'on eût jamais besoin de guerre véritable entre les nations». Traité de l'existence de Dieu.*, I, 2. <<

[276] Citado en Mornet, *Les Sciences de la nature en France au 18e siècle* (1911), 149 ss., donde se encuentran abundantes y bien elegidos ejemplos. <<

[277] *Dialogo di due massimi systemi*, III, 400. <<

[278] *Antidote against Atheism*, II, cap. 9, 8. <<

[279] *Principia*, III, 3. <<

[280] Leibniz, *Philos. Schriften*, I, 150. <<

[281] *Fragments*, etc., en *Works* (1809), VIII, 169. <<

[282] *Ibid.*, 232. Cf. también *Fragments*, LVI, *ibid.*, 288-289: «Si los atributos divinos han exigido que no deba haber nada parecido al mal moral o físico, el hombre sería manifiestamente la causa última de un mundo hecho únicamente para su uso y para ser el escenario de su felicidad. Este mundo sería manifiestamente la causa final del universo. Todos los planetas estarían girando al servicio del nuestro, y las mismas estrellas fijas no servirían a ningún otro propósito que el de hacer guiños por las noches y adornar nuestro dosel». El pasaje es ampliado y versificado por Pope, en *Essay on Man*, I, II. 131-140. El ataque más ingenioso contra la teología antropocéntrica en el siglo XVIII es el Sexto Discurso del *Essai sur l'homme* (1738) de Voltaire. <<

[283] Cf. también el poema de John Hawkesworth, «The Death of Arachne» en el *Supplement* de Pearch a Dodsley, *Collection of Poems*, 4 vols., 1783, vol. III, 183. <<

[284] Locke, *loc. cit.* <<

[285] Addison, *Spectator, loc. cit.* Cf. también Bolingbroke, *Fragments*, en *Works* (1809), VIII, Fragmento 44, 186. <<

[286] *The Petty Papers*, edición del Marqués de Lansdowne (1927), II, 24, 32. La principal incursión de Petty en la filosofía pura fue el esbozo de un ensayo sobre «La escala de las criaturas» que dejó inédito. Personalmente creía haber encontrado la idea por ocurrencia propia, lo que es muy poco probable. <<

[287] *Essays upon Several Subjects in Prose and Verse Written by the Lady Chudleigh* (1710), 123 <<

[288] *Spectator*, N.º 621, 17 de nov. de 1714. <<

[289] *Philosophical Miscellanies*, traducción inglesa (1759), 107 ss. <<

[290] *Fragments*, etc.; *Works*, vol. VIII, 173; cf. id., 279. Para la misma idea en Young, v. anteriormente p. 175. Como se ha señalado en la Conferencia IV, esta especulación había sido anticipada por Nicolás de Cusa. <<

[291] *Essay on Man*, Ep. II, 11, 31-34. <<

[292] *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), 133. No es improbable que la sugerencia de esta teoría llegase en realidad a Kant desde Bolingbroke por mediación de Pope, a quien cita con admiración en la misma página y de quien toma los lemas que preceden a cada una de las tres partes de su disquisición cosmológica. Quizá no sería excesivo afirmar que buena parte de la cosmología de Kant es una amplificación y prolongación en prosa de la «filosofía» de la Primera Epístola del *Essay on Man*. <<

[293] *Ibid.* <<

[294] *Ibid.*, 129-133. <<

[295] *Ibid.*, 134. Kant también creía probable que «la misma causa», es decir, la superioridad de su constitución física, diera a los habitantes de estos planetas una vida mucho más larga que la de los hombres; *ibid.*, 136-137. <<

[296] *Contemplation de la Nature*, 2.ª ed. (1769), I, 23-24. Aún más allá de los más elevados mundos planetarios, añade Bonnet, se alzan «las jerarquías celestiales». *Ibid.*, p. 84. <<

[297] *Fragments, or Minutes of Essays*, en *Works* (1809), VIII, 168-169. Cf. 346: «Cuando bajamos la mirada hacia los demás animales, percibimos una distancia, pero una distancia muy cuantificable, entre ellos y nosotros». <<

[298] *Fragments*, etc.; *Works*, VIII, 231. <<

[299] *Essay on Man*, I, vv. 207-210, 221-232. <<

[300] *Ibid.*, III, vv. 151-156. <<

[301] Soame Jenyns, *Disquisitions on Several Subjects*, I, «On the Chain of Universal Being» («Sobre la cadena del ser universal»), en *Works*, edición de 1790, 179-185. <<

[302] *Ibid.* <<

[303] *Essay on Man*, Ep. II, vv. 3-10, 13-18. <<

[304] *Gedanken über Vernunft, Aberglauben und Unglauben* (1729). <<

[305] *Ueber den Ursprungdes Uebels*, III. <<

[306] *Essay on Man*, I, vv. 189-192. <<

[307] Para nuevos ejemplos sobre todo esto, cf. del autor, «Pride in Eighteenth Century Thought», *Mod. Land. Notes* (1921), 31 ss. Montaigne había escrito en la *Apologie de Raimond Sebond*: «La présomption est notre maladie naturelle et originelle. La plus calamiteuse et fragile de toutes les créatures, c'est l'homme [...] et la plus orgueilleuse». El tema había sido uno de los favoritos de La Bruyère y de La Rochefoucauld, aunque se había fijado principalmente en la omnipresencia del orgullo individual más bien que en el de la especie; y la numerosa serie de «sátiras contra el hombre» de los siglos XVII y XVIII encuentran en el orgullo del hombre el absurdo que lo corona. <<

[308] *Nature and Origin of Evil* (1757), 124-126. <<

[309] *Ibid.*, 137. <<

[310] *Ibid.*, 165-167. El argumento lo critica el Dr. Johnson en su recesión del libro de Jenyns, 1757. <<

[311] R. Shepherd, *Letters to Soame Jenyns*, Esq. (1768), 14. <<

[312] *Essay on Man*, IV, vv. 49 y ss. <<

[313] *Théodicée*, 246. <<

[314] Nota a King, *Origin of Evil*, edición de 1732, 156. <<

[315] *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (1757). <<

[316] Richardson, *Pamela*, edición de Everyman's Library, I, 235. No está claro si Richardson compuso o citó los versos. <<

[317] Véase, para un ejemplo, el artículo del autor «Rousseau's Pesimist», *Mod. Lang. Notes.* XXXVIII (1923), 449; y para otro anterior, *Solomon* (1718) de Prior, una elaboración poética de la tesis de que «los placeres de la vida no compensan nuestras miserias; la edad nos sorprende sin que nos demos cuenta y la muerte, la única cura de nuestros males, debe esperarse y no temerse». <<

[318] *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (1757), 60-62. En la mayor parte, Jenyns se limita a exponer en forma clara y concisa los argumentos de King, Leibniz y Pope; pero difiere de éstos en rechazar inequívoca y enfáticamente la solución antideterminista del problema del mal moral. Su libro tuvo una importante boga, numerosas ediciones y fue traducido al francés. <<

[319] *Ibid.*, 104, donde el curioso lector, si lo desea, puede encontrar por qué esta opción era «necessaria» y cómo la «Infinita Sabiduría» le sacó el mejor partido posible. <<

[320] No obstante, Voltaire argumenta en el poema contra dos tipos distintos y esencialmente opuestos de teodicea: la de tipo filosófico y determinista, que se dedicaba a explicar hechos tales como el terremoto de Lisboa como

l'effet des eternelles lois

Qui d'un Dieu libre et bon nécessitcnt le choix, <<

y la de tipo teológico e indeterminado, que veía en tales catástrofes una especial interposición de la deidad para castigar la libre elección por parte de los hombres del mal moral. El razonamiento, al apuntar hacia estos dos objetivos contrapuestos, lo desarrolla Voltaire con cierta confusión.

[321] *Ética*, V, Prop. 6. <<

[322] *An Essay of the Origin of Evil by Dr. William King, translated from the Latin with Notes and a Dissertation concerning the Principle and Criterion of Virtue and the Origin of the Passions; By Edmund Law, M. A., Fellow of Christ College in Cambridge*. Cito de la segunda edición, Londres, 1732, a la que nos referimos como «Essay» («Ensayo»). <<

[323] Las fechas son: 1731, 1732, 1739, 1758 y 1781. <<

[324] Stephen, *English Thought in the 18th Century*, II, 121. <<

[325] En los Fragments, Bolingbroke cita frecuentemente y con respeto a Aing. No encuentro razón suficiente para dudar de que en los *fragments*, tal cual los tenemos impresos, como aseveró Bolingbroke, encontramos en forma algo ampliada «las notas que fueron comunicadas a *Mr.* Pope a migajas, conforme eran escritas», y utilizadas por este último al escribir el *Essay on Man*; los numerosos y exactos paralelismos verbales entre algunos pasajes de los *fragments* y del *Essay* no son susceptibles de ninguna otra explicación verosímil (véase Bolingbroke, *Works*, edición de 1809, VII, 278, y VIII, 356). En el prefacio de la edición de 1781 del *Essay on the Origin of Evil*, Law escribió: «Tuve la satisfacción de ver que esos mismos principios que hann sido sostenidos por el arzobispo King fueron adoptados por *Mr.* Pope en el *Essay on Man*». Cuando esto fue negado por un obispo colega, Warburton, el truculento campeón teológico de Pope, Law replicó remitiéndose al testimonio de Lord Barthurst, «quien vio el mismísimo sistema de la propia mano de Lord Bolingbroke puesto delante de *Mr.* Pope mientras éste componía el *Essay*»; y añadía: «La cuestión también puede clarificarse de forma eficaz siempre que alguien considere que merece la pena perder el tiempo en comparar las dos piezas y observar cuán exactamente se ajustan entre sí (*op. cit.*, p. xvii). Tal comparación me parece a mí que da la razón a la opinión de que Pope utilizó directamente la obra de King, al mismo tiempo que la adaptación por Bolingbroke de una parte de ella. Puesto que en 1730 cuando Pope y Bolingbroke estaban «hundidos en la metafísica» y parece ser que fue a partir de 1731 cuando se completó la primera de las tres Epístolas (cf. Courthope, V, 242) el poeta y su mentor filosófico debieron extraerlas del original latino y no de la traducción de Law. Por eso, en esencia, la misma teodicea aparece casi simultá-

neamente en la versión inglesa en prosa de Law y en la versión en verso de Pope. Sobre la relación entre la obra de King y *Ueber den Ursprung des Uebel* (1734), de Haller, cf. L. M. Price en *Publications of the Modern Language Assoc. of America*, XLI (1926), 945-948. <<

[326] *Essay*, I, 208. <<

[327] *Ibid.*, 109-113. <<

[328] *Ibid.*, xix. Este argumento se ha mantenido como uno de los habituales puntos de partida de una numerosa serie de posteriores teodiceas, algunas de las cuales ocupan un lugar dentro de la literatura: por ejemplo, Víctor Hugo todavía considera necesario dedicar cierto número de versos a exponerlo en *Les Contemplations* («Ce que dit la Bouche d'Ombre », edición de 1905, 417 ss.). <<

[329] Véase las autoridades patrísticas citadas por Sumner en su traducción de la Doctrina cristiana de Milton, 187, n. 4. La concepción adoptada por Milton, no obstante, era de una ortodoxia dudosa. Había sido rechazada por Tomás de Aquino, *Summa Theo.*, I, q. 61. 61, a. 3; y por Dante, *Paradiso*, XXIX, 37. <<

[330] King, *op. cit.*, I, 116 y s. Para la misma concepción de la Escala del Ser y su necesaria integridad en un universo bien ordenado, cf. Bolingbroke, *Fragments (Works*, 1809, VIII, 173, 183, 186, 186, 192, 218 s., 232, 363, 364-365). <<

[331] *Op. cit.*, 137 s., 129-131 s., 156. Tanto King como Law incurrieron en curiosas oscilaciones y, al final, en contradicción, cuando se plantaron el problema de si el número de grados de la escala del ser es en realidad infinito. En esto no necesitamos entrar aquí. <<

[332] *Essay*, I, 131. El argumento se encuentra ya en Plotino, *En.*, III, 2, 11. <<

[333] *Op. cit.*, 137. <<

[334] Para el mismo argumento en Bolingbroke, véase *Fragments (Works*, 1809, VIII, 233, 287, 363, 364-365). <<

[335] *Essay on Man*, Ep. I, vv. 48, 193-194, 241-244. Para un ejemplo de la difusión de este argumento en textos que versan sobre las más diversas cuestiones, cf. George Turnbull, *A Treatise on Ancient Painting* (Londres, 1740), xiii: «Si alguien piensa mezquinamente de nuestra Hechura y Categoría, considere seriamente la Riqueza y Completud que aparece en la Naturaleza hasta donde podemos llevar nuestras Investigaciones; y cómo cada uno de los seres de la Escala de la Vida al alcance de nuestra Observación se eleva en su debido grado: Considere luego cuán necesaria es la Existencia de una Especie como la del Hombre para la ascendente Plenitud de la Naturaleza; para su *Completud y Coherencia* y examine con imparcialidad nuestra Constitución y las Provisiones hechas para nuestra Felicidad; la Excelencia a que pueden elevarse y mejorarse nuestras Facultades y Disposiciones mediante la buena Educación y la adecuada Diligencia; o bien la Dignidad y Felicidad que podemos alcanzar mediante el Estudio de la Sabiduría y la Virtud, sobre todo en una Sociedad bien regulada; pues verá claramente que, aunque hay buenas razones para pensar que hay diversos órdenes de Seres racionales en la Escala de la Existencia, el más bajo de los cuales es superior al Hombre, no obstante, éste está coronado de Gloria y Honor, está bien colocado y se le ha asignado un Dominio muy considerable». <<

[336] *Essay*, I, 147-149; cf. *Essay on Man*, I, vv. 169-170: Pero todo subsiste por disputa universal, / Y las pasiones son los ingredientes de la vida. <<

[337] *Essay*, I, 134. <<

[338] *Ibid.*, I, 176. El argumento de la necesidad de los males naturales, basado en el principio de plenitud, se complementa con el tomado de la indispensabilidad de las leyes generales uniformes; por ejemplo, I, 150-153, 196-197; cf. *Essay on Man*, I, vv. 145 ss. <<

[339] *Essay*, I, 183-185. <<

[340] J. Clarke, *Discourse concerning Natural Evil* (1719); el mismo argumento en Plotino, *En.*, III, 2, 15. Goldsmith, entre otros, seguía repitiéndolo posteriormente, en el siglo XVIII; v. sus *Essays* (1767), 132, y un ensayo de 1760 reeditado en Crane, *New Essays by Oliver Goldsmith*, 34. La exposición más elaborada del tema que yo conozca es *A Philosophical Survey of the Animal Creation, wherein The general Devastation and Carnage that reign among the different Classes of Animals are considered in a new Point of View; and the vast Increase of Life and Enjoyment derived to the Whole from this Institution of Nature is clearly demonstrated. Translated from the French (Investigación filosófica sobre la creación animal, donde la general devastación y carnicería que reina entre las distintas clases de animales se considera desde un nuevo punto de vista; y se demuestra claramente el vasto aumento de vida y de gozo que se deriva para el conjunto de esta institución de la naturaleza. Traducido del francés*), Dublín, 1770. <<

[341] Sólo es de justicia agregar que King está igualmente dispuesto a considerar «necesarios», y consiguientemente a aprobar y justificar, los específicos males menos alejados de la experiencia del arzobispo, como son la «gota, una de las enfermedades más torturantes que nos acechan», por obra de la cual, en realidad, este decidido optimista fue cruelmente torturado durante casi medio siglo y de un ataque de la cual, según su biógrafo, murió (véase *sir* C. S. King, la vida de William King, 1906, 14 y *passim*.). La gota, observa el arzobispo, en una vena deportiva no del todo edificante, tiene compensaciones que, en conjunto, sobrepasen sus penas: «¿Quién no preferiría soportarla antes que perder el placer de sentir? La mayor parte de los hombres se percatan de que comer determinadas comidas y complacerse en el uso de diversas bebidas la acarrean; y sin embargo vemos que eso no nos disuade de éstas, y consideramos más tolerable soportar la gota que perder el placer que la abundante comida y bebida nos reportan» (I, 177). El porqué era «necesario» *a priori* que sólo pueda accederse a esos placeres a tal precio, queda en último término oscuro. <<

[342] *Essay*, I, 176; cf. también 148-149. Soame Jenyns lucha con la misma dificultad en el prefacio de *A Free Inquiry*, etc., en *Works* (1790), II, 6: contra el argumento «pero una objeción material se ha hecho; la cual es ésta, que, con objeto de dejar sitio a esta necesidad del mal, la verdadera existencia de un estado paradisíaco se representa en todos los tiempos imposible; y en consecuencia, que la descripción mosaica de ese estado queda completamente desacreditada». La réplica de Jenyns consiste, en primer lugar, en insinuar alguna duda sobre sí «la creencia literal en esa narración es esencial para la verdadera fe del cristiano»; y, en sostener que la historia mosaica no presenta una descripción de un «estado primitivo de absoluta perfección, libre de todo mal», puesto que «el padre de todos los males es uno de los principales personajes de la historia». En otro lugar, Jenyns rechaza todo el supuesto primitivista en nombre de que es incoherente con la doctrina de la eterna necesidad de todos los males que conocemos. «Que el hombre llega a ser perfecto, es decir, dotado de todas las perfecciones posibles, fuera de las manos de su Creador, es una idea falsa», sólo posible para los hombres que ignoran el origen del mal, es decir, que no entienden que «en la escala de los seres debe haber» en todo momento «una criatura tal como el hombre, con todas las flaquezas que lo envuelven» (*ibid.*, p. 71). <<

[343] *Fragments or Minutes of Essays*, § XVI. <<

[344] *Ética*, I, *ad fin.* <<

[345] No se trata del problema de la influencia de King sobre Leibniz ni de Leibniz sobre King. Aunque la *Théodicée* no se publicó hasta 1710, ocho años después que *De origine mali*, en su mayor parte fue escrita entre 1697 y los comienzos de 1705; y las ideas que contiene habían sido familiares a Leibniz desde mucho antes. Cf. Gerhardt, prefacio a Leibniz, *Philpsophische Schriften*, VI, 3-10. <<

[346] «Remarques sur le livre sur l'origine du mal publié depuis peu en Angleterre», apéndice a la *Théodicée, Philos. Schriften*, VI, 400 ss. Leibniz observa que está de acuerdo con King «sólo con respecto a la mitad del asunto»; el desacuerdo se refiere, principalmente, al capítulo de King sobre la libertad y la necesidad, donde (con absoluta incoherencia respecto a las implicaciones de sus argumentos en favor del optimismo) afirma que Dios ejerció un *liberum arbitrium indifferentiae* al crear el mundo. <<

[347] *Théodicée*, § 124 <<

[348] *Ibid.*, § 118; cf. la observación de Tomás de Aquino, citada en la Conferencia III, sobre el valor de dos ángeles en comparación con el de un ángel y una piedra. Kant enunció el mismo principio, cambiando tan sólo el ejemplo, en 1755; los piojos «pueden ser a nuestros ojos tan indignos como queramos, pero es más importante para la Naturaleza conservar esta especie en su conjunto que conservar un pequeño número de miembros de una especie superior» (*Allg. Nattirgesch*, 127). <<

[349] *Théodicée*, §§ 120, 10, 124; cf. también § 213. <<

[350] Para ésta secuela, véase Conferencia X. <<

[351] Varios de los temas de esta conferencia y de la siguiente han recibido un interesante tratamiento en un artículo de A. Thienemann, «Sie Stufenfolge der Dinge, der Versuch eines natürlichen Systems der Naturkörper aus dem achtzehnten Jahrhundert», en *Zoologische Annalen*, III (1910), 185-275. Incluye el texto de un autor alemán anónimo, no editado anteriormente y escrito en 1780, «Entwurf einer nach der mutmasslichen Stufen-Folge eingerichteten allgemeinen Naturgeschichte», en el que se utilizan la mineralogía, la botánica, la zoología y la teología de la época para construir una detallada Escala de la Naturaleza desde el «elemento tierra» hasta la Trinidad. <<

[352] *Op. cit.*, III, Cap. 6, §§ 3, 6. «Con esta esencia real me refiero a esa constitución real de cada cosa, que es el fundamento de todas aquellas propiedades que están combinadas y siempre se encuentran coexistiendo con la esencia nominal; y a esa especial constitución que toda cosa tiene en su interior sin ninguna relación con nada que no sea ella... Sobre las esencias reales de las sustancias, nosotros tan sólo suponemos su existencia, sin saber exactamente qué son; pero lo que las sigue uniendo a la especie es la esencia nominal, de la que constituyen el supuesto fundamento y causa» (§ 6). El pasaje es uno de los que desvelan un dato sobre Locke que los historiadores de la filosofía por regla general omiten: que en su epistemología era esencialmente platónico. En el caso de las cosas materiales, no obstante, Locke confunde la distinción lógica entre la coinherencia necesaria y la meramente contingente de los atributos con la distinción metafísica entre cualidades primarias y secundarias y la distinción física entre la materia sensible y los imperceptibles componentes diminutos de la materia (*Ibid.*, § 2). <<

[353] *Ibid.*, § 20. <<

[354] *Ibid.*, §§ 38, 27. <<

[355] *Ibid.*, § 27. <<

[356] *Ibid.*, § 36. <<

[357] *Histoire naturelle*, I (1749), 12,13, 20, 38. <<

[358] *Ibid.* XIII (1765), 1. <<

[359] Sobre la esterilidad de los híbridos escribe ahora Buffon: «Este punto es el mejor fijado de que disponemos en la historia natural. Todos los demás parecidos y las diferencias que podemos observar al comparar los seres entre sí o bien no son tan reales o bien no son tan seguros; estos intervalos, por tanto, son las únicas líneas de demarcación que todavía se encuentran en nuestro trabajo». *Hist. nat.* XIII, *loc. cit.* <<

[360] *Contemplation de la Nature* (2.ª ed., 1769), I, 28. <<

[361] De la recensión de Goldsmith a R. Brookes, *A New and Accurate Systems of Natural History*, en *The Monthly Review*, XXIX (octubre de 1763), 283-284. <<

[362] Thomas Sprat, *The History of the Royal Society* (1667), 110. <<

[363] Encyclopédie, art. «Cosmologie». <<

[364] Sander, *Ueber Natr und Religion* (1779), II, 193, citado en Thienemann, *op. cit.*, 235. <<

[365] Günter, *Die Wissenschaft vom Menschen im achtzehnten Jahrhundert*, 30. <<

[366] Publicado por Lönnberg en su *Carl von Linnée und die Lehre von der Wirbeltieren*, 1909. Debo mi conocimiento de este texto a Thienemann, *op. cit.*, 277. El uso de la expresión «relaciones del hombre» no puede tomarse con certeza como afirmación de la identidad de la descendencia, pero éste es el sentido más natural en el lenguaje de Linneo. <<

[367] *The Lay Monastery*, de Blackmore y Hughes (2.ª ed. de *The Lay Monk*), R.W. Frantz en *Modern Philology* (1931), 55-57: los hotentotes son la «exacta inversión de la especie humana, [...] de manera que si existe un término medio entre el animal racional y la bestia, los hotentotes tienen todos los derechos para reclamarse... de tal especie». *Sir* William Petty había observado aún antes, al ocuparse de la «Escala de las Criaturas», que «del mismo hombre parece haber varias», y se refiere a los «negros que viven en los alrededores del Cabo de Buena Esperanza como la más parecida a las bestias de todas las clases de hombres bien conocidas de los viajeros» (*The Petty Papers*, 1927, II, 31). Soame Jenyns también cita, a mediados de siglo, entre las pruebas de la continuidad de la cadena de los seres, la manera en que el atributo de razón «en el perro, en el mono y en el chimpancé enlaza de muy cerca con los grados inferiores de esa cualidad en el hombre», ejemplificándolos asimismo en «los brutales hotentotes», «que no se pueden fácilmente distinguir unos de otros». <<

[368] Cf. el autor de «The Supposed Primitivism of Rousseau's Discourse on Inequality», *Modern Philology* (1923), y «Monboddo and Rousseau», *ibid.* (1933); Rousseau, Segundo discurso, nota j; Monboddo, *Origin and Progress of Language*, 2.ª ed.; I (1774), 269 ss. <<

[369] *Contemplation de la Nature*, III, cap. 30. Dado que el pasaje se agregó como nota a pie de página a la edición de 1781, Bonnet pudo haber leído a Rousseau o a Monboddo; este último había atribuido similares cualidades mentales y morales al orangután. <<

[370] Écouchard-Le Brun, *De la Nature, chant troisième*. El *homme des bois* era, por supuesto, el orangután, siendo ésta la traducción aceptada del nombre malayo. H. Fusil, en *La poésie scientifique*, ve en estos versos una expresión de «la gran ley del cambio y de la evolución»; aquí «por primera vez intenta la poesía cantar la épica de la vida tal como la ciencia moderna la concibe». Pero, como tantas veces ocurre con los escritos de la época, es imposible estar seguro de si el poeta está hablando de una secuencia temporal de etapas evolutivas o simplemente de «pasos» sucesivos, es decir, de grados, en la Escala del Ser; lo último parece ser lo más probable. Aún cuando se la pudiera acreditar la primera concepción al poeta francés, Akenside se le habría adelantado (*v.* más adelante, Conf. IX). <<

[371] M. R. Werner, *Barnum* (1923), 59. <<

[372] Cf. Dobell, *Antony von Leeuwenhoek and his «Little Animals»* (1932); P. de Kruif, *The Microbe Hunters* (1926); S. Wood, «Leeuwenhoek and his "Little Beasties"», *Quarterly Rev.* (1933). <<

[373] *Experimental Philosophy, in Three Books...* Henry Power, D. of Physick, Londres, 1664. Debo éste pasaje a la Dra. Marjorie Nicolson del Smith College, cuyo estudio global sobre esta fase de la historia de la ciencia y sus repercusiones en la literatura, es de esperar, pronto estará a disposición de todos los estudiosos del tema. Una temprana previsión de los descubrimientos microscópicos todavía por realizar, en los «tres reinos del espíritu universal (el Vegetal, el Animal y el Mineral)», se encuentra en el prefacio de T. Mayerne a *The Theater of Insects or Lesser Living Creatures* de Thos. Moufett, 1634. Las criaturas invisibles a simple vista «testimonian todas el infinito Poder del Supremo Creador de todas las cosas». Cf. también Pascal sobre lo infinitamente pequeño, *Pensées*, 72. <<

[374] *Troisième soir*. El argumento lo repitió King en *Origin of Evil*, I, 157. <<

[375] Por supuesto, desborda el campo de esta historia tratar de las relaciones entre todo esto y los comienzos, o resurgimientos, modernos de la teoría de la enfermedad debida a gérmenes. (Había sido sugerida en la antigüedad, como explicación de la malaria, por Varro, *De re rustica*, I, 12, 2). Pero tiene cierta importancia señalar que la teoría fue propuesta por *sir* William Petty en 1677 para explicar la forma en que se difunde la peste: «No hay una hipótesis mejor para explicar la destrucción de tantos miles de hombres en una estación mediante la enfermedad llamada la peste que imaginando que lo hagan Millones de Animales invisibles, que se desplazan de un país a otro, e incluso desde África hasta Inglaterra» (*The Petty Papers* II, 29). Petty estaba naturalmente predispuesto a tal hipótesis por su creencia en la completud de la «cadena de las criaturas». <<

[376] *Op. cit.* <<

[377] Cierto número de pasajes con la misma orientación encuentran en posteriores textos dieciochescos, como, por ejemplo: Henry Baker, *The Microscope Made Easy...* (1742), pp. 306-309 (en parte copiado de Addison y Locke) y en su *Employment for the Microscope* (1753); *An Account of Some New Microscopial Discoveries...* (1745) (¿de John Turberville Needham?); George Adams, *Micrographia Illustrata...*, 2ª ed. (1747); John Hill, *Essays in Natural History and Philosophy. Containing a Serie of Discoveries by the Assistance of Microscopes* (1752); y *Essays on the Microscope* (1798), por de George Adams, hijo. También es la Dra. Nicolson quien me ha llamado la atención sobre éstos. <<

[378] *The Seasons: Summer* (1727). <<

[379] John Clarke, *A Defence of Dr.* [Samuel] *Clarke's Demonstration of the Being and Attributes of God* (1722), 56. <<

[380] Joseph Clarke, *A Further Examination of Dr. Clarke's Notions of Space*, etc. (1734), 166. <<

[381] Pluche, *Histoire du Ciel* (edición de 1759), II, 391-392. <<

[382] *Three Physico-Theological Discourses* (3.ª ed., 1713), 149. Ray agrega que esta opinión filosófica la sostienen las Escrituras: «Que así es aparece en que (la Providencia) tuvo cuidado en alojar todos los Animales Terrestres en el Arca en el Tiempo del Diluvio». <<

[383] *The Universal Beauty*, III, 98 y ss. <<

[384] *The Immortality of the Soul*, II, cap. 17, 7; cf. también III, caps. 1, 3, 5. <<

[385] *Spectator*, N.º 111, 7 de julio, 1711. <<

[386] *Philosophische Schriften*, Gerhardt ed., VI, 606. <<

[387] *An Essay on the Origin of Evil* (edición de 1732), 121-122, Sobre la misma idea en la posterior obra de Law, *Considerations on the State of the World*, etc. (1745), cf. R.S. Crane, «Anglical Apologetics and the Idea of Progress», *Mod. Philology*, XXI (1934), 349 y ss. <<

[388] La inglesa es la versión de 1713 de Toland. <<

[389] *Philos. Schriften*, VII, 309. Cf. también los últimos pasajes citados de Law. <<

[390] *In einem unauflöslichen unendlich feinen Bande.* <<

[391] *Versuch über das erste Prinzipium der Moral* (1772). <<

[392] *Dict. philos*, 1.ª ed. (1764), art. Chaîne des êtres créés. <<

[393] Voltaire plantea la misma objeción con mayor brevedad en una nota a su *Poema sobre el desastre de Lisboa*, 1755, en el que confunde en parte —como había hecho anteriormente Pope— la cadena de la causalidad (chaîne des évènements) con la cadena de los seres. Pero con respecto a la última observa, en su nota de 1756:

«La cadena no es de una plenitud absoluta. Está demostrado que los cuerpos celestes llevan a cabo sus revoluciones en un espacio sin resistencia. No todo el espacio está lleno. No hay, pues, una serie (*suite*) de cuerpos desde el átomo hasta la más remota de las estrellas; por tanto, puede haber inmensos intervalos entre los seres sensibles, así como entre los insensibles. No podemos, pues, estar seguros de que el hombre esté necesariamente situado en uno de los eslabones que se unen unos a otros formando una serie ininterrumpida». <<

[394] *Il faut prendre un parti*, cap. IV. <<

[395] *A Review of a Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (es decir, el libro de Soame Jenyns), 1757). La recensión apareció originalmente en *The Literary Magazine* y fue reeditada en forma de panfleto, s. e., s. f. Al parecer Johnson ignoraba la historia de la Cadena del Ser; se refiere a ella como «La Escala Árabe de la Existencia». <<

[396] *Ibid.* <<

[397] *Nouveaux Essais*, III, vi, 12: «Qu'il y ait des créatures mitoyennes entre celles qui sont éloignées, c'est quelque chose de conforme à cette même harmonie, quoyque ce ne soit pas tousjours dans un même globe ou système». *Philos. Schriften*, V, 286. <<

[398] *Oeuvres de Maupertuis*, I (1752), 35-36. <<

[399] La adopción por parte de Leibniz del transformismo «en forma rudimentaria» lo reconoce E. Rádl, *Geschichte der biologischen Theorien seit dem Ende des 17ten Jahrhunderts*, I, 72, Buchenau y Cassirer, *Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, II (1906), y Thienemann, *Zool. Annalen*, III, 187. <<

[400] *Op. cit.*, edición de 1749, p. 41: «credibile est per magnas illas mutationes etiam animalium species plurimum immutatas». <<

[401] Citado en Rádl, *Geschichte der biologischen Theorien*, I, 17. Sin embargo, aquí Leibniz sigue admitiendo la posibilidad de «especies naturales», pero insiste en que nuestra clasificación no puede ser sino «sólo provisional y en correspondencia con nuestros [limitados] conocimientos». No obstante, el número de tales especies queda sin duda muy reducido y se afirma implícitamente el origen en un antepasado común, muy diferente de la mayor parte de sus descendientes, de muchas formas generalmente consideradas como distintas especies. <<

[402] *Miscellanea Barolinensia*, I, 1710, 111-112. <<

[403] Carta a Bourget (1715), *Philos. Schriften*, III, 593 <<

[404] *Ibid.*, III, 582. <<

[405] *De rerum originatione radicali* (1697), en *Philos. Schriften*, VII, 308.

«In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum, progressus quidam perpetuus liberrimusque totius Universi est agnoscendus, ita ut ad majorem semper cultum procedat, quemadmodum nunc magna pars terrae nostrae cultum recepit et recipiet magis magisque... Et quod objici posset: ita oportere ut Mundus dudum factus fuerit Paradisus, responsio praesto est: etsi multae jam substantiae ad magnam perfectionem pervenerint, ob divisibilitatem continui in infinitum, semper in abysso rerum superesse partes sopitas adhuc excitandas et ad majus meliusque et, ut verbo dicam, ad meliorem multum provehendas. Nec proinde unquam ad terminum progressus perveniri».

Esto ya lo había dicho con mayor brevedad Leibniz en una carta a la Electriz Sofía (4 de nov. de 1696): «Puesto que no hay nada fuera del universo que pueda impedírselo, necesariamente debe ocurrir que el universo se desarrolle y avance continuamente» (*Werke*, Kopp ed., 1873, VIII, 16). Debe agregarse que hay otros pasajes de Leibniz que resultan difíciles, si no imposibles, de reconciliar con éstos, y que sus opiniones sobre el particular probablemente no dejaron de oscilar. Cf. *Philos. Schriften*, IV, 344, y *Nouveaux Essais*, III, iv. Para un tratamiento reciente del evolucionismo en Leibniz, cf. L. Davillé, *Leibniz historien* (1909); K. Ufermann, Untersuchungen über das Gesetz der Kontinutät bei Leibniz (1927), 75-92; A. Fischer, *«Sein» und «Geschen» bei Leibniz* (1929), 132 ss. <<

[406] Borrador de una carta a Arnauld, de 28 de nov.-8 de dic. de 1686, *Philos Schriften*, II, 75; traducida en Montgomery, Leibniz: *Disc. on Metaphysics*, etc. 155. <<

[407] *Philos Schriften*, III, 759. <<

[408] *Monadología*, 74. <<

[409] *Ibid.*, 75. <<

[410] *Philos Schriften*, VI, 152. <<

[411] *Werke*, Kopp ed., VIII, 15-16. <<

[412] Cf. Carta a Arnauld, 30 de abril de 1687, *Philos Schriften*, II, 99 y s.; traducido en Montgomery, *op. cit.*, 195. <<

[413] *Werke*, Kopp ed., *op. cit.* <<

[414] De un fragmento anteriormente inédito citado por Baruzzi, *Leibniz* (1909), 296. <<

[415] Una temporalización hasta cierto punto análoga de la metafísica de Spinoza —que, como hemos visto, con respecto a los principios de razón suficiente y plenitud, no es en esencia distinta de la de Leibniz— ha ensayado recientemente S. Alexander en su *Spinoza and Time*. Pero se trata, reconocidamente, de una reconstrucción de la doctrina de Spinoza, mientras que Leibniz reconstruyó la propia. <<

[416] *Night Thoughts*: Noche Novena. <<

[417] R.D. Havens, *The Influence of Milton in the English Poetry of the Eighteenth Century*, 386. <<

[418] *Pleasures of Imagination*, 1.ª edición, Libro I, 1744. <<

[419] *Ibid*, Libro II. <<

[420] La aproximación de Akenside al evolucionismo ya ha sido señalada por G.R. Potter, «Mark Akenside, Prophet of Evolution», *Modern Philology*, XXIV (1926), 55-64. <<

[421] *Pleasures of Imagination*, 1.ª edición, Libro II, 1765. <<

[422] Allgemeine Naturgeschichte, 1755, 4.ª edición, 7. <<

[423] *Ibid.*, 87. <<

[424] *Ibid.*, 23. <<

[425] *Ibid.*, 82. <<

[426] *Ibid.*, 84. <<

[427] *Ibid.*, 87-88. <<

[428] *Ibid.*, 90-91. En un pasaje (p. 91), Kant parece sugerir, incoherentemente, que esta ley de los ciclos alternativos de evolución y disolución se aplican también al entero sistema cósmico: «llegará por último un momento en que incluso los grandes sistemas de que forman parte las estrellas fijas, debido a la detención de sus movimientos, se colapsarán de manera similar en el caos». Pero es probable que se esté refiriendo a las estrellas fijas ya existentes y visibles para nosotros; antes de que llegue a su final el sistema compuesto por éstas, en los últimos límites de la creación, en la región ocupada por la materia informe, la «Naturaleza en su continuo avance procede a extender aún más allá el plan de la revelación de la deidad y a llenar la eternidad, así como todo el espacio, con sus maravillas» (*ibid.*). <<

[429] Sobre esto, cf. del autor, «Some Eighteenth Century Evolutionists», *Popular Science Monthly*, 1904, 238 ss., y 323 ss. <<

[430] *Op. cit.*, Part. I, cap. 6. Para un pasaje similar cf. Delisle de Sales, *Philosophie de la Nature*, 3.ª edición, 1777, I, 215; es razonable suponer que la naturaleza ha *pacouru sucessivement tous les degrés de la grande échelle*. <<

[431] De *De la Nature*; el II en 1763; los II y IV en 1766, con la nueva edición de los dos primeros volúmenes, Un quinto volumen se agregó en 1768, más habitualmente citado por el subtítulo: *Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être. Les Essais de la Nature qui apprend à faire l'homme*. Una obra menor, *Parallèle de la condition et des facultés de l'homme avec la condition et les facultés des autres animaux*, se publicó en 1770 como traducción del inglés; si hay original inglés lo desconozco. <<

[432] *De la Nature*, III, 182. <<

[433] *Ibid.*, 183. <<

[434] *Ibid.*, 183-184. <<

[435] *Essay concerning Human Understanding*, III, cap. 6, § 12. El primer gran libro moderno de la historia natural descriptiva, la *Historia animalium* de Gesner (1551-1587), en su cuarto volumen (en la traducción alemana *Fischbuch* [1598], 104 ss.) había incluido el *homo marinus* entre los habitantes reconocidos de las profundidades, según el testimonio de observadores dignos de crédito y había presentado grabados de estas criaturas, entre ellos el de un *episcopus marinus*; y la creencia en tales seres, apoyada al parecer tanto en el principio de plenitud como en el supuesto testimonio de muchos testigos, mereció una cierta responsabilidad hasta finales del siglo XVIII. Cf. De Maillet, *Telliamed*, 1748, traducción inglesa, 1750, 230-244: Delisle de Sales, *Philos. de la Nature*, 3.ª edición, 177, I. <<

[436] *Origin and Progress of Language*, 2.ª edición, I, 269. Esto, como hemos visto, es una falsa interpretación de Aristóteles. <<

[437] *Op. cit.*, II, 25. <<

[438] *Ibid.* <<

[439] *Ibid.* <<

[440] *Ibid.* Se observará que, para Robinet, la «perfectibilidad» no entraña únicamente mejora. En este momento sostiene la doctrina, a cuya exposición está dedicada la mayor parte de este volumen, de que todo bien va acompañado de su mal complementario, y que la suma de bienes y males es por tanto igual y constante. <<

[441] *De la Nature*, III, 142-143. <<

[442] *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, LVIII. <<

[443] *De la Nature*, V, 148. <<

[444] *Ibid.*, IV, 1-2. <<

[445] *Ibid.*, 4-5. <<

[446] Propuse este término, que parece ser una necesaria adición al vocabulario filosófico, en el *Sexto Congreso Internacional de Filosofía*; véase *Journal of Philosophical Studies*, II (1927). <<

[447] *Ibid.*, IV, 11-12. En este caso, y de nuevo «al incluir entre los animales los fósiles, los semimentales, el aire, el fuego», etc, Robinet admite (o se enorgullece de) haberse «aventurado más allá que ningún naturalista que [le] haya precedido»; pero reitera, con bastante justeza, que al hacerlo no hace sino seguir el mismo principio que los demás. «Ils ont établi les premises dont j'ai tiré la conséquence qui semble si surprenante; et de quoi pourrait-on me blâmer, si elle est légitimement déduite?» (ibid., IV, 211). <<

[448] *Ibid.*, IV, 17. <<

[449] Cf., por ejemplo, IV, 78-79. <<

[450] *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, § XII. <<

[451] *De la Nature*, IV, 17-18. <<

[452] *Ibid.*, V, 6. <<

[453] *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791, Lib. V, cap. 1. No obstante, Herder sólo encuentra la identidad de la forma fundamental en el reino animal. El mismo capítulo está repleto de la idea de la Cadena del Ser como una «serie de formas ascendentes». <<

[454] Del poema Αθροισμος (1819). Para la elaboración de esta concepción por Goethe, cf. *Versuch über die Gestalt der Tiere* (1790) y *Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie* (1795). En la segunda obra, por ejemplo, Goethe insiste en la suma importancia que tiene para los zoólogos el reconocimiento de «eine allgemeinen Bilde, worin die Gestalten sämtlicher Tiere, der Möglichkeit nach enthalten wären, und wonach man jedes Tier in einer gewissen Ordnung beschriebe [...] Schon aus der allgemeinen Idee eines Typus folgt, dass kein einzelnes Tier, als eine solche Vergleichungsform ausgestellt werden könne: kein Einzelnes kann Muster des Ganzen sein [...] Betrachten wir nach jenem, erst im allgemeinsten aufgestellten Typus die verschiedenen Teile der vollkommeinsten, die wir Säugetiere nennen, so finden wir, dass der Bildungskreis der Natur zwar eingeschränkt ist dabei, jedoch, wegen der Menge der Teile und wegen der vielfachen Modificabilität, die Veränderungen der Gestalt in's Unendliche möglich werden». La excitación de Goethe por el descubrimiento de esta idea, durante su viaje a Italia, se aprecia en su carta a *Frau* von Stein, 10 de julio de 1786: deseaba poder «participar a todo el mundo» su «visión» y su alegría, pero era imposible. Y no se trataba de un sueño ni de una fantasía. «Es un descubrimiento de la forma esencial con que siempre juega la Naturaleza, y al jugar da lugar a la multiplicidad de la vida. Si tuviera tiempo en el breve lapso de una sola vida, me dedicaría a extenderlo a todos los reinos de la Naturaleza: a todo su dominio». Cf. Elisabeth Rotten, *Goethes Urphänomen und die Platonische Idee*, 1913. <<

[455] Esta idea del avance «chapucero» de la naturaleza probablemente también procede de Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, §§ XII, XXXVII. <<

[456] *Op. cit.*, V (1768). <<

[457] Por ejemplo, vol. IV, Planche iv. <<

[458] Cf. del autor, *Bergson and Romantic Evolutionism*, 1914. <<

[459] *Vue philosophique de la gradation naturelle des formes de l'être* (1786), 8-10. <<

[460] *Ibid.*, 12. En otro lugar Robinet amplía ligeramente esta última sugerencia: «Enfin elle [la force active] se dématérialiserait entièrement, si j'ose ainsi m'exprimer, et pour dernière métamorphose elle se transformerait en pure intelligence». No obstante, añade, no se trata sino de «una audaz conjetura que sólo presenta por lo que pueda valer». Esta idea fue adoptada por Lord Monboddo en su *Atient Metaphysics* (1779-99) y no carece de paralelismos en la filosofía de Bergson; cf. la conclusión del cap. III de *L'Évolution créatrice*. <<

[461] *Palingénésie*, I, 22. <<

[462] *Ibid.*, I, 212. <<

[463] *Ibid.*, I, 89. <<

[464] *Ibid.*, I, 216. <<

[465] *Ibid.*, I, 158. <<

[466] *Ibid.*, I, 174. Bonnet considera posible que no haya ningún límite a la «perfectibilidad» de cualquier animal: «puede ser que exista un progreso continuado, más o menos lento, de todas las especies hacia una mayor perfección; de manera que todos los grados de la escala estarán continuamente variando en una proporción determinada y constante: quiero decir que la *mutabilidad* de cada grado siempre estará en razón del grado que lo precede inmediatamente» (*ibid.*). <<

[467] *Éléments de la Phil. de Newton*, I, cap. 6. <<

[468] *Tusc. Disp.*, I, 30: «omni in re consensio omnium gentium lex naturae putanda est». <<

[469] *Justiniani Institutiones*, I, 2, 11. Cf. *id.*, I: «Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur, vocatur, jus gentium, *quasi quo jure omnes utuntur*». En el mismo artículo, el *jus gentium* y la «ley natural» humana se utilizan explícitamente como sinónimos. <<

[470] *Fragments, or Minutes of Essays*, xvi, en *Works*, 1809, VII, 468. <<

[471] *De Sublimitate*, § VII; traducción de W. Smith, 1770. He considerado más pertinente citar aquí una versión dieciochesca, pero agrego la versión más literal del profesor Rhys Roberts de la última frase: «Cuando los hombres de distintos propósitos, vidas, ambiciones, edades, lenguas, sostienen idénticas opiniones sobre una misma materia, entonces el veredicto resultante, por así decirlo, de un concierto de elementos discordantes hace de nuestra fe en el objeto de admiración algo fuerte e inatacable» (*Longinus on the Sublime*, 1899, p. 57). Longino, dice un autor típico (por trivial) de mediados del siglo, «podría haber extendido con la misma justicia ese criterio a todas las excelencias inferiores de la composición elegante». W. Melmoth, el joven, *Fitzosborne's Letters* (1746), 130. <<

[472] Saintsbury, creo yo, se detuvo precisamente antes de llegar al punto principal cuando, *à propos* del *Essay on Criticism*, escribe: «Lo que [Pope] entiende por "conforme a la naturaleza" y lo que nosotros entendemos son dos cosas muy distintas. Él quiere decir, al menos por regla general, "aferrado a lo habitual, lo ordinario, lo común"» (*Hist. of Criticism*, II [1902], 456). Esto es cierto; pero Pope prescribe «aferrarse a lo habitual» únicamente porque de otro modo el poeta no puede esperar llegar a toda la humanidad. <<

[473] *Lives of the Poets*: Vida de Dryden; G.B. Hill ed., I, 433. <<

[474] «El poeta no cuenta las manchas del tulipán ni describe las distintas sombras de la verdura del bosque; debe mostrar en sus retratos de la naturaleza los rasgos prominentes y llamativos que recuerden el original a cualquier entendimiento; y debe omitir las distinciones menores, que uno puede haber observado y otro omitido, en pro de las características son al mismo tiempo evidentes para la atención y el descuido». <<

[475] W. Melmoth, *Fitzosborne's Letters*, 130. <<

[476] Lucas de la Haye, *La vie de M. Benoît de Spinoza*; citado en Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, 333. <<

[477] Una parte de la *Areopagitica* de Milton constituye la más notable excepción del siglo XVII a este universalismo. <<

[478] Para abundantes ejemplos de esto, cf. R. Bray, *La Formation de la doctrine classique en France*, 1927, Parte II, capítulos iv-vi. <<

[479] Formey, «Essay on the Scale of Beings», en *Philosophical Miscellanies*, 1757, traducción inglesa de sus *Mélanges philosophiques*, 1754. <<

[480] *Disc. sur la métaphysique*, IX. <<

[481] *Monadología*, § 57-58; *Philos. Schriften*, VI, 616. <<

[482] *Spectator*, 419, 25 de oct. de 1712. Repito aquí la cita por su estrecha similitud, incluso en la formulación, con la de Schiller que aparece más abajo. <<

[483] De la Cuarta Parte de *The Pleasures of Imagination*, 1770. <<

[484] P. Reiff en *Euphorion* (1912), 591 ss. En una carta a F. Schlegel de 1978, Novalis escribió: «No sé si ya he hablado de mi querido Plotino. Gracias a Tiedemann me he iniciado en este filósofo, nacido expresamente para mí y casi me han asustado sus similitudes con Kant y Fichte. Me agrada más que cualquiera de éstos» (citado en Spenlé, *Novalis*, 188 ss. donde se analiza la naturaleza de la influencia plotiniana sobre el escritor. <<

[485] *Op cit.*, Cotta ed., XII, 189, 188. Las *Cartas* fueron publicadas por primera vez en 1786 y (por última) 1789; pero la *Theosophie des Julius*, de donde se toman aquí la mayor parte de las citas, fue, sin duda en parte, y probablemente por completo, escrita en 1781 o 1782. Sobre las fechas y probables fuentes de las *Philosophische Briefe*, cf. Ueberweg, *Schiller als Historiker und als Philosoph* (1884), 72-96; y sobre la significación de sus primeras obras para la comprensión de la biografía filosófica de Schiller, v. J. Goebel en *Jour. of English and Germanic Philology*, XXIII (1924), 161-172. Que Schiller conociera en aquel tiempo de primera mano las obras de Leibniz, parece improbable; pero, como discípulo de Karlsschule, pronto debió familiarizarse con los principios generales del sistema de Leibniz-Wolff. Sobre esto, cf. W. Iffert, *Der junge Schiller* (1926), páginas 34-57. <<

[486] *Philosophische Briefe*, última carta; *ibid.*, 193. <<

[487] Cf. Ueberweg, *op. cit.*, 88. <<

[488] *Briefe über die aesthetische Erziehung*, Carta XI. <<

[489] Carta XV. <<

[490] Carta XIII; cursivas, mías. <<

[491] Carta XVIII. <<

[492] Carta XVI. <<

[493] *Gespräch über die Poesie*, 1800 <<

[494] A.E. Lussky, *Tieck's Romantic Irony* (1932), 78, 68-69. <<

[495] *Ueber die Philosophie: an Dorothea*; en *Athenaeum*, II, I, 15-16. <<

[496] *Herzensergiessungen*, 1797. <<

[497] *Vorlesungen, über dramatische Kunst und Literatur*, 1809; en *Sämmtl. Werke*, V, 5, 15-16. <<

[498] *Fragmente* (1798), en *Athenaeum*, I, 2, 36. <<

[499] *Athenaeum*, III, 15. <<

[500] *Schriften* (1837), II, 224-225. <<

[501] *Reden*, II. <<

[502] *Ibid.* <<

[503] *Monologen*, Schiele ed., 1914, pp. 72-74; algunas frases de esta traducción han sido tomadas de la edición inglesa de H.L. Friess, *Schleiermacher's Soliloquies* (1926), 76-78. <<

[504] *Op. cit.*, Schiele ed., 77-78. <<

[505] *Monologen*, Schiele ed., 30-31. Schleiermacher no parece haber percibido ninguna incongruencia, lógica ni práctica, entre el cultivo de la universalidad y de la unicidad; para él eran aspectos del mismo programa. <<

[506] *Reden*, V. <<

[507] *Ibid.* <<

[508] *Sistema del idealismo trascendental* (1800), SW, I, *Abt.* 3, 492; cf. también las formulaciones del *Identitätssystem*, como en el diálogo *Bruno* y en *Nuevas exposiciones*, ambos de 1802. Incluso aquí el énfasis diferenciador recae en la segunda concepción. <<

[509] *Op. cit.* en *Schellings Werke*, herausg. von A. Weiss (1907), III, pág. 499. <<

[510] Ya hemos visto que ésta no era la auténtica postura de Leibniz, a pesar de los pasajes que parecen justificar la interpretación de Schelling. <<

[511] *Op. cit., Schellings Werke*, Weiss ed., III, 493-494. <<

[512] Que el evolucionismo metafísico de Oken implicara para él la teoría de la transformación de las especies a través de la descendencia natural, no está claro. <<

[513] *Lehrbuch der Naturphilosophie*, I, 4. <<

[514] *Ibid.*, 22. Aquí está, sin duda, el origen del *temps-créateur* de Bergson. Por supuesto, no pretendo implicar con esto que Bergson dedujera su concepción directamente de la de Oken. <<

[515] *Ibid.*, 26 <<

[516] *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, 1812. <<

[517] *Op. cit., SW*, I, *Abt.* 8, 64. <<

[518] *Op. cit.* 81. <<

[519] *Ibid.*, 63. <<

[520] *Ibid., SW*, I. *Abt.* 8, 70. <<

[521] *Ibid.*, 77. <<

[522] *Op. cit.* (1899), 187-189. <<

[523] *The Religious Aspect of Philosophy* (1855), 248-249. <<

[524] Utilizo la palabra «contingente» en sentido absoluto, tal como la definió Spinoza: *Res singulares voco contingentes, quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessario ponat (Ética*, IV, Def. 3). <<

[525] *Science and the Modern World*, 249. Hay, debe observarse, una sugerencia de algún modo oscura de la misma concepción en Schelling, *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, ed. cit.*, 65. <<

ÍNDICE

La gran cadena del ser	3
Nota de la edición española	5
Prefacio	6
1. Introducción. El esstudio de la historia de las ideas	10
2. Génesis de la idea en la filosofía griega	38
3. La cadena del ser y algunos conflictos internos del pensamiento medieval	96
4. El principio de plenitud y la nueva cosmografía	140
5. Plenitud y razón suficiente en Leibniz y Spinoza	202
6. La cadena del ser en el pensamiento del siglo XVIII y el lugar y el papel del hombre en la naturalez	255
7.El principio de plenitud y el optimismo dieciochessco	292
8. La cadena del ser y algunos aspectos de la biología dieciochesca	319
9. La temporalización de la cadena del ser	340
10. Romanticismo y principio de plenitud	405
11. El resultado de la historia y su moraleja	443
Sobre el autor	468
Notas	470